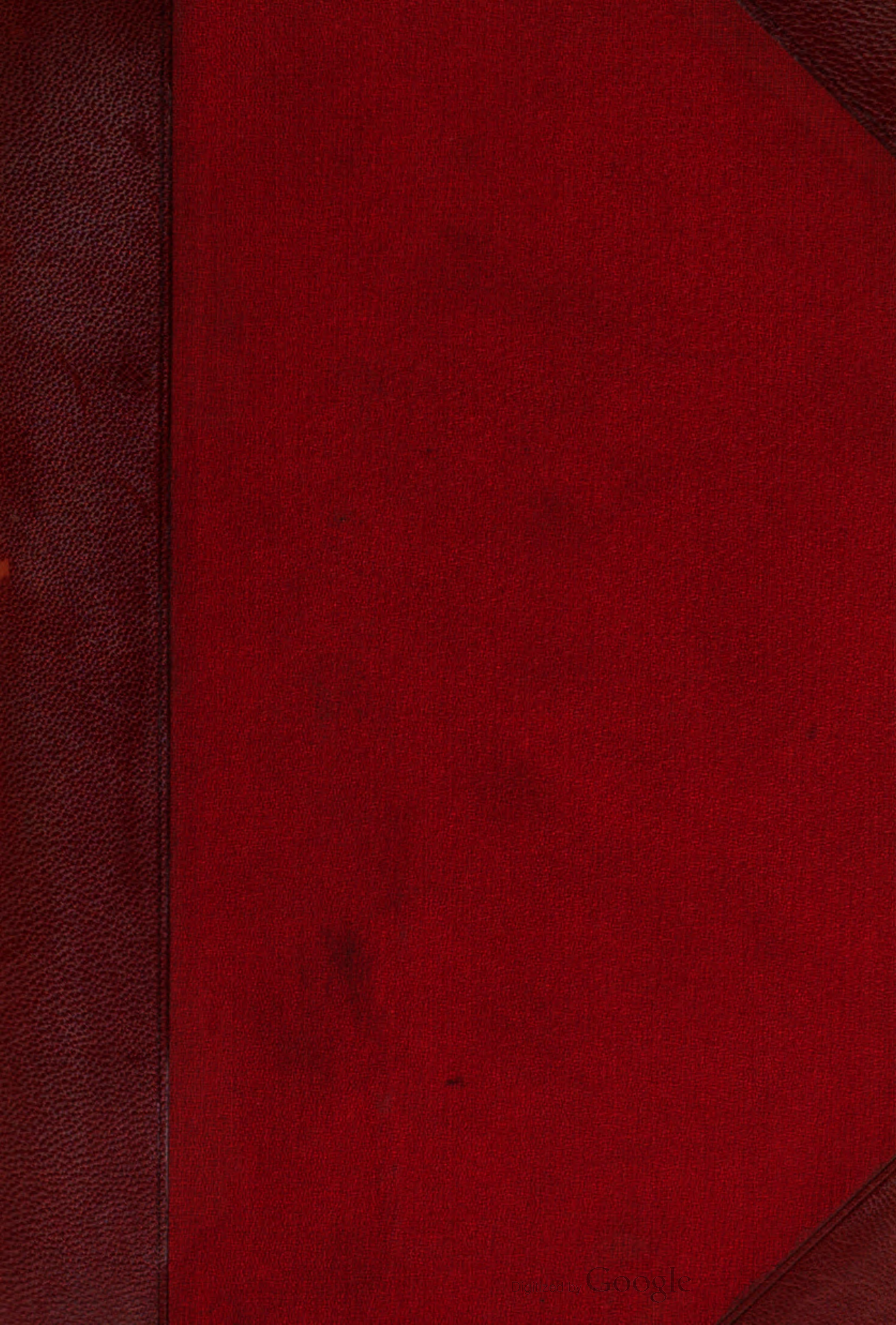
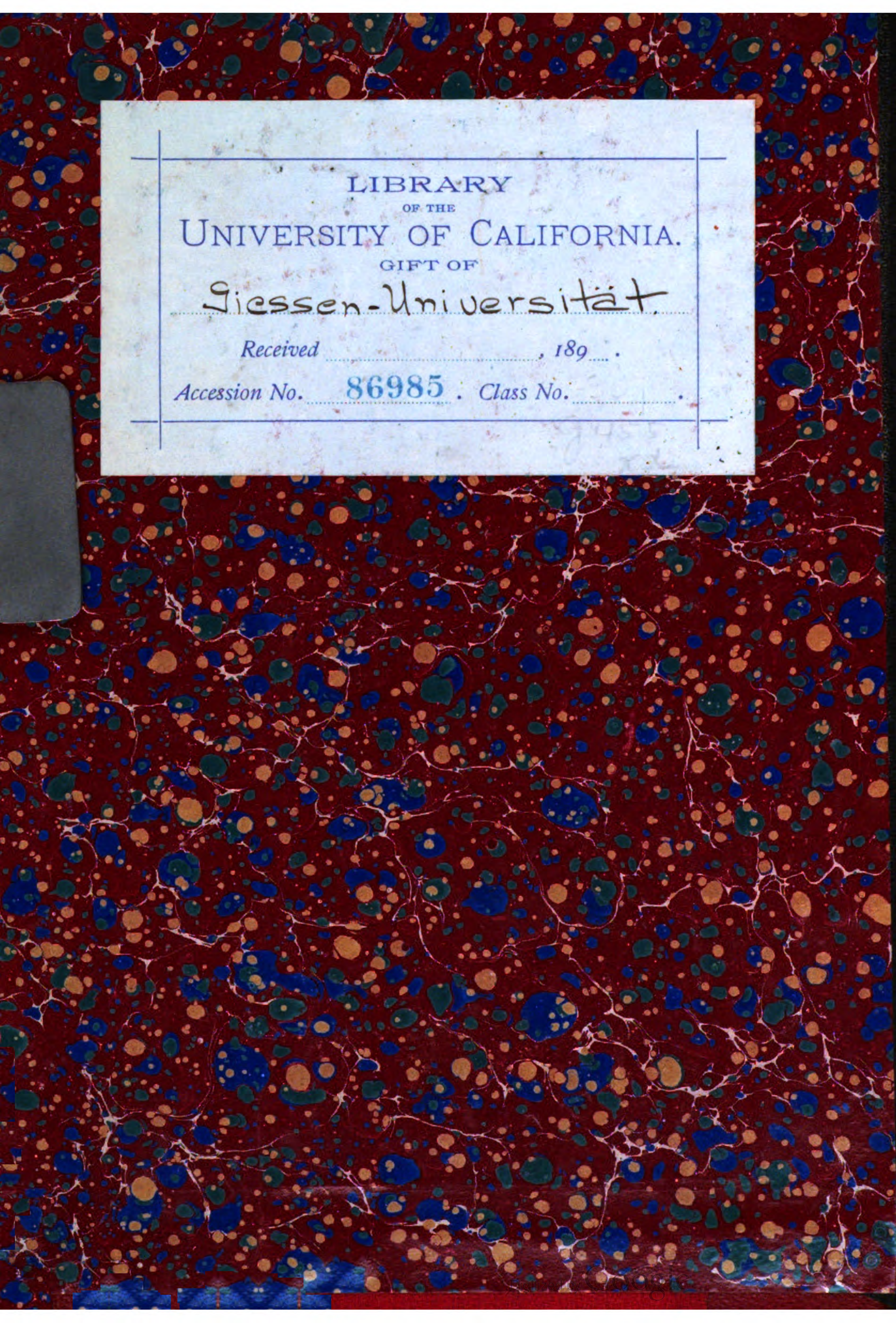
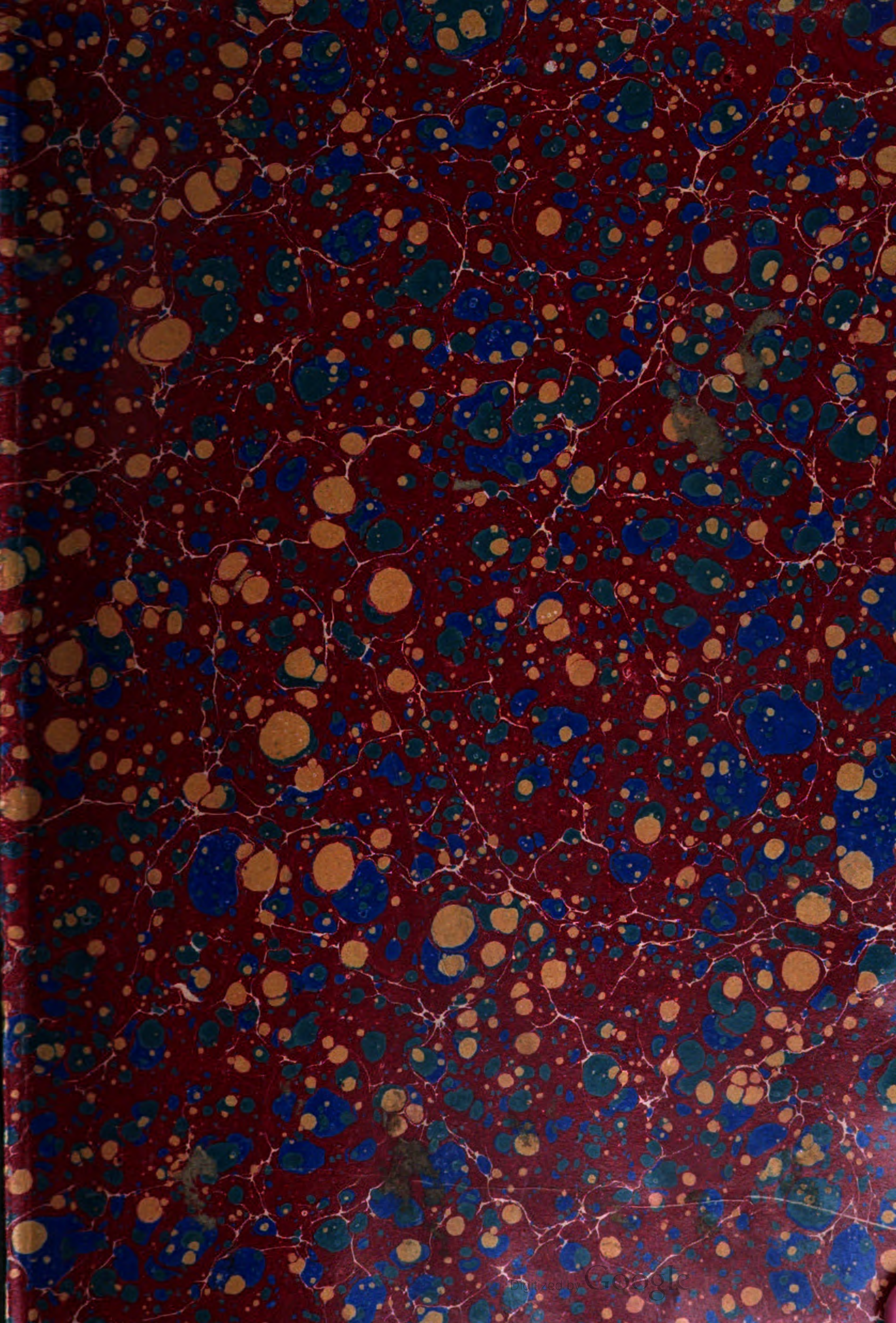





LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Giessen-Universität
Received , 189 .
Accession No. 86985 . Class No. .



Der Midrasch zum I. Buche Samuelis

und seine Spuren bei Kirchenvätern und in der orientalischen Sage.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

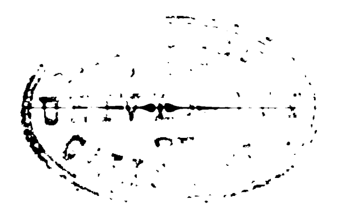
der

Grossherzoglichen Landesuniversität zu Giessen

vorgelegt von

Benzion Kellermann

aus Gerolzhofen (Bayern).



1896.

Moritz R. Golde

Frankfurt a. M.

Seinem lieben Onkel

Herrn J. Schüler

und seinem hochverehrten Gönner

Herrn S. L. Goldschmidt
in Frankfurt a. M.

in Dankbarkeit zugeeignet

vom Verfasser.

Vorwort.

Die Bedeutung des Midrasch tritt besonders in dem Einflusse zutage, den er auf die Exegese der Kirchenväter und die orient. Sage ausübte.

Inwiefern nun dieser Bedeutung die zum I. B. Samuelis im Talmud, in den Midraschwerken und in den alten Versionen noch vorhandenen Traditionen entsprechen, möge in vorliegender Arbeit Gegenstand einer kritischen Untersuchung sein. Von den Vertretern der römischen Kirche wurden besonders eingehend behandelt: Hieronymus, Pseudo-Hieronymus, Origenes, von denen der syrischen Kirche: Ephraem und Aphraates.

Als Vorarbeiten sind zu nennen:

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832.

Grätz, Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern, in Frankels Monatsschrift. Breslau 1854.

Rahmer, Haggadische Analekten aus den pseudo-hieronymianischen „Quaestiones“, in Grätz' Jubelschrift. Breslau 1887 und in der Zeitschr. Ben-Chananjah. Szegedin 1864.

Gerson, Die Commentarien des Ephraem Syrus. Frankels Monatsschrift. Breslau 1888.

Funk, Die Haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates. Wien 1891.

Paul de Lagarde, Prophetae chaldaici. Leipzig 1872.

Bacher, Krit. Untersuch. zum Prophetentargum, in der Zeitschrift der D. M G. 1875.

Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentume genommen? Bonn 1833.
Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner. Frankfurt a/M. 1845.
Grünbaum, Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde. Leyden 1893.

Es sei mir an dieser Stelle gestattet, den Verwaltungen der Stadtbibliothek, der Freiherrl. von Rothschild'schen und Raphael Kirchheim'schen Bibliothek, den Buchhandlungen der Herren J. Bär und J. Kauffmann, sämtlich in Frankfurt a/M., meinen innigsten Dank auszusprechen für die liebenswürdige Bereitwilligkeit, mit der sie mir ihre Bücher zur Benutzung überliessen.

Samuels Eltern.

Elkana.

„Und es war ein Mann, der da war aus einem der beiden Ramas, die einander „sahen", d. h. einander gegenüber lagen."[1])

Eine andere Version berichtet:

„Und es war ein Mann, der da war von der Höhe der Welt,[1]) [auf der die Propheten stehen.] . . .

Eine dritte Version berichtet:

„Und es war ein Mann von den zweihundert Propheten,[1]) . . . der wegen seiner Frömmigkeit und Gesetzeskunde den Ehrennamen „אפרתי" erhielt."[2])

Mit dieser Auszeichnung hatte es folgendes Bewandtnis:

„Als Jakob dem Verscheiden nahe war, segnete er seinen Enkel Ephraim mit den Worten: „„Mein Sohn! Das jeweilige Haupt eines Stammes, eines Lehrhauses, sowie überhaupt jeder meiner Nachkommen, der besonders hohe Verdienste aufzuweisen hat, erhalte deinen Namen als ehrende Auszeichnung.""

Auch Isai, [Davids Vater], Machlon und Kiljon erhielten diesen Ehrentitel."

Nach einer anderen Version erhielt Elkana wegen seiner

---

[1]) Trakt. Megilla b 14 a, Midr. Samuel c. 1, 6; cf. die Anmerk. Buber's z. St.; ferner Rahmer, Haggad. Analekten in Grätz' Jubelschrift pag. 315 und 316.

[2]) Leviticus r. c. 2, 3; Midr. Ruth, c. 2, 5, Midr. Sam. 1, 6; Pirke de Rabbi Elieser c. 45.



Abstammung von erlauchten Ahnen, von den Söhnen Korachs, den Beinamen אפרת."[1])

Die bis hierher citierten Traditionen erweisen sich als Versuche, für Kap. I, 1, insbesondere für das schwierige הרמתים צופים, sowie für das unverständlich erscheinende אפרתי eine brauchbare Exegese zu bieten.

Die erste Version fasst das Wort הרמתים als Dualform von רמה auf, das Wort צופים, von צפה abgeleitet, als prädikativ. Partizip.

Die zweite Version sieht in dem Worte הרמתים ein nom. gentilic. und liest: „Leute, die kommen von dem רמה κατ' ἐξοχήν d. i. רומו של עולם „die Höhe der Welt"; sie spielt hiermit auf jene Trad an, in welcher ausgesagt wird, dass für die verstorbenen Söhne Korachs ein erhöhter Platz im גיהנם — in der Unterwelt — abgegrenzt sei, auf welchem die Söhne K'. stehen und Loblieder singen.[2]) Da nun im Midrasch sehr häufig „Loblieder singen" mit „prophezeien" identifiziert wird, so liegt wahrscheinlich der 2. Vers. die, wenn auch nicht deutlich ausgesprochene Ansicht zu grunde, dass צופים als „Propheten" aufzufassen, der ursprüngliche Begriff des „Sehens" also im übertr. Sinne zu nehmen sei. Gleichzeitig ist in dieser Version die Abstammung Elkanas von Korach bezw. von Levi gegeben.

Die dritte Vers. erklärt gleichfalls das Wort צופים durch „Propheten", während sie in dem Wort הרמתים „eine Anspielung auf das Zahlwort מאתים erblickt."[3])

Im Zusammenhange mit der zweiten und vierten Vers. übersetzt der Midr. das bei der levitischen Abstammung Elkanâs unverständlich bleibende אפרתי bildlich durch „*ευγενέστατος*", ferner durch „palatinus". Als solche palatini

---

[1]) Numeri r. c. 1, 12; c. 3, 11 im Zusammenhange mit c. 5, 8.

[2]) Megilla b. 14 a, Sanhedrin j. 36 a, 39 a; Tanch. zu Numeri ed Buber pag. 49 a. u. v. a. St.

[3]) s. Samuel Edels, Agad. Erklärungen zu Megilla b. 14 a; cf. Rahmer, a. a. O.

werden im Midr. die Leviten und unter ihnen besonders die Söhne des K'hath bezeichnet, insofern sie in ihrem Dienste in der Stiftshütte als Würdenträger Gottes erschienen.

Die andere Tradition jedoch über den Ehrennamen „אפרתי“ ist ein Ausfluss jener im Midr. sehr häufig vertretenen Ansicht, nach welcher Ephraim überhaupt als ein epitheton ornans *κατ' ἐξοχήν* zu betrachten sei. [1])

Den Standpunkt der zweiten und dritten Version teilt das Targum, wenn es צופים als „Seher“ d. i. „Propheten“ auffasst und demgemäss paraphrasiert:

. . . מתלמידי נביאיא . . .

Auch die weitere Erklärung des Midr., nach welcher dem durch seine Frömmigkeit ausgezeichneten Elkana der Name „אפרתי“ als Ehrenname zuerkannt wurde, scheint im Targ. vertreten zu sein, denn es paraph.... גברא פלין חולק בקודשיא..., während es gleichzeitig die rationell gehaltene Erklärung bietet, dass mit jenem epitheton keineswegs die ephraïmitische Abstammung Elkanâs, wohl aber eine geographische Bestimmung für dessen Heimatsort gegeben sei.

Der Syrer liest analog der 2. u. 3. Version des Midrasch:

ܘܗܘܐ ܓܒܪܐ ܚܕ ܡܢ ܪܡܬܐ ܕܕܘܩܐ

Auf dem Boden der zweiten Version steht Ephraem, insofern er רמתים gleichfalls nur bildlich als „die Höhe“ [der Welt] auffasst und auch unter צופים „Propheten“ versteht. [2])

Allerdings verwendet er die midr. Allegorie im christologischen Sinne — ein Verfahren, das häufiger bei Ephraem begegnet, aber keineswegs den midraschischen Ursprung seiner Erklärungen verbergen kann.

Demgemäss führt er zu I, 1 aus:

ܘܗܘܐ ܓܒܪܐ ܚܕ ܡܢ ܪܡܬܐ ܕܕܘܩܐ. ܗܢܘ ܪܘܡܬ ܕܕܘܩܐ ܕܡܫܝܚܗ

[1]) Numeri r. c. 14, 4; Beth-Hamidr. v. Jellinek Bd. 4 pag. 9 u. v. a. St.

[2]) Ephraems Comment. zu Samuel I [ed. Benedictina, tom I 1737] z. St.

ܐܠܩܢܘܣ ܗܘܐ ܗܟܡܢܐ ܗ̇ܘ ܕܐ ܐܠܗܘܗ ܐܝܟ ܕܒܙܐ ܕܡܟܣܐܘܬܐ ܕܠܗ ܣܡܝܟ

ܗܘܘ ܣܘܪܐ ܘܣܘܟܠܐ ܕܢܟܡܬܐ. ܕܘܪܐ ܠܘܒ ܐܠܗܝܗܘܢ ܢܟܡܐ . . .

ferner [analog der 2. Vers. des Targum]

ܐܦܪܬܝܐ ܐܬܪܗ ܡܘܕܐ ܘܐܦ ܠܫܡܗ ܡܢ ܐܡܪ ܕܐܦܪܬܝܐ ܗܘ.

Ps. Hieronym. bemerkt Folgendes zur Stelle:[1])

Ramathaim interpretatur duo excelsa: Et haec duo excelsa, duae intelliguntur tribus : regalis videlicet et sacerdotalis. Quod pater Elkanae de tribu fuerit Levi, liber Paralipomenon plenissime docet, in quo series genealogiae illius usque ad Levi perducitur. Matrem quoque eius de tribu fuerit Iuda exstitisse monstratur, in eo quod Ephrataeus vocatur. Ephrataeus ab Ephrata uxore Caleb, quam constat de tribu Iuda fuisse, dictus est. Et si quem movet, quod non ab Ephraim, sed ab Ephrata, Ephrataeus vocatur : videat in subsequentibus, qualiter David filius viri Ephrataei vocetur : cum liquido pateat, eundem Isai non de Ephraim, sed de tribu Iuda exstitisse et probet eundem Elkanah Ephrataeum ab Ephrata, non ab Ephraim dici.

Die Erklärung, die hier Ps. Hieronym. über רמתים und damit im Zusammenhang über אפרתי bietet, ist so dem Charakter des Midr. entsprechend, dass es in der That „Wunder nimmt, ihr nirgends . . . zu begegnen.“ [2])

Mahnt aber schon die Mühe, die sich Ps. Hieronymus giebt, um die Richtigkeit seiner Behauptung zu erweisen, daran, dass es sich in vorliegender Erklärung mehr um des Verfassers eigene, allerdings vom Midr. beeinflusste Exegese handelt, so dürfte dies noch aus Folgendem sich erhärten lassen.

An verschiedenen Stellen des Talmud und Midrasch findet sich die Tradition:[3])

---

[1]) Hieronym., Quaest. Hebr. . . . in librum I Reg.

[2]) Rahmer, Hagg. Anal. pag. 315 u. 316.

[3]) Sota b. 11 b. u. Exod. r. c. 1, 17, cf. daselbst die Commentatoren; ferner Pirke de Rabb. Elieser c. 45; cf. Samuel Edels in seinen halach. Novellen zu Sota b. 11 b, ferner Exod. r. c. 40,4 = „Horom“-„Ram.“

„Es heisst: (Exod. I, 21) „Und es geschah, als die Hebammen Gott fürchteten, da baute Er ihnen Häuser d. i. בתים. Was ist unter בתים zu verstehen? Rab und Levi streiten hierüber. Rab sagt: „„Unter בתים sind die Häuser des Priester- und Levitentums zu verstehen; denn Iochebed, die Mutter Mosis und Aharons versah mit ihrer Tochter Mirjam jenen Dienst.““

Levi sagt: „„Die Häuser des Königtums, denn David stammte von Mirjam ab.““

Inwiefern aber stammte David von Mirjam ab? Mirjam hatte auch den Beinamen אפרת; denn so heisst es: „„Kaleb nahm die אפרת sich zur Frau; und von ihm, der aus dem Stamme Juda war, stammte David ab; denn Kaleb war der Sohn des Chezron . . .““

Vergleicht man nun diesen Midrasch mit der ps.-hieronym. Quästion, so ergiebt sich eine sehr auffallende Aehnlichkeit beider Erklärungen: Wie bei Ps. Hieronym. die „רמות“ als Typen des Priester- und Königtums erscheinen, so sind dies hier die „בתים“; wie bei Ps. Hieronymus jenes Charakteristikon, dass Elkana und Mirjam ein und dasselbe epitheton „אפרת“ haben, dazu dient, die Abstammung Elkana's von Mirjam bezw. von Kaleb aus dem Stamme Juda zu erweisen und somit den Begriff רמות in übertr. Bedeutung zu nehmen, so wird im Midrasch und im Talmud ein ähnliches Charakteristikon — auch Isai, der Vater Davids und Mirjam haben beide das nämliche epitheton אפרת — dazu verwendet, Mirjam aus dem Stamme Lewi als Stammesmutter Davids erscheinen zu lassen, wodurch der Begriff בתים in dem erwähnten typ. Sinne aufzufassen ist.

Man hätte hiernach anzunehmen, dass die Erklärung des Ps. Hieronym., obgleich sie im Midrasch nicht mehr zu finden ist, gleichwohl wegen ihrer allzugrossen Aehnlichkeit mit jener genannten Tradition aus dem Midrasch stammt.

Gegen diese Annahme spricht jedoch Folgendes:

Der Midr. nämlich begnügt sich nicht, wie Ps. Hieronym., aus diesem rein äusserlichen Zufall, dass Isai und Mirjam

ein und dasselbe epitheton haben, auf eine Identität beider Stammesgeschlechter zu schliessen, sondern, er sieht sich vielmehr durch jene auffallende Thatsache veranlasst, eine Genealogie zu bieten, aus der erst klar hervorgehen soll, dass jenes rein zufällige Merkmal, das in der Identität beider Namen besteht, in der That den Charakter eines wesentlichen erhält, dass also Isai nur deshalb gleich Mirjam אפרת heisst, weil er wirklich von ihr abstammt. Eine solche Genealogie vermag jedoch Ps. Hieronym. nicht zu bieten; hiernach entfiele die Möglichkeit der von ihm gebrachten Tradition.

Dass hierdurch auch die von Rahmer aus der ps. hieronym. Erklärung gezogenen Konsequenzen inbezug auf eine geeignete Interpretation des Midrasch: . . . תרתין רמין הינון d. i. zwei Höhen giebt es, d. i. die priesterliche und königliche . . . hinfällig wären, versteht sich von selbst.

Bemerkt sei noch, dass Buber in den Handschriften des Midr. Samuel eine Lesart gefunden hat, die statt דידיה — דדוד zeigt, wonach also folgende Version sich ergiebt: ר"א אמר תרתין רמין הינון חדא דידיה וחדא דשמואל — eine Lesart, die der entspr. Beweisführung Rahmers direkt widerstreitet.

Die weiteren Erklärungen des Ps. Hieronym. stimmen jedoch mit dem Midrasch überein: „Sophim, speculatores hic Prophetae intelligunt, quorum filius Elkanah fuit . . .

Seine Frömmigkeit bewies Elkana durch Hebung des Opferdienstes in Schilo. Es wird darüber erzählt:[1])

„Elkana nahm seine Frauen, Söhne und Schwestern mit nach Schilo, das er dreimal im Jahre, nach And. alle Passahfeste[2]) besuchte. Auf der Reise übernachtete er inmitten der Stadt, in der er sich eben aufhielt. Darob entstand in der Stadt ein grosser Auflauf, und verwundert fragte man Elkana nach der Ursache dieses unerwarteten Schauspiels. Er

---

[1]) Midr. Kohel c. 5 a. E., Midr. Sam. c. 1, 5; Beth-Hamidr. Bd. 4 pag. 43 u. 69. Tana debe Elijahu c. 8.

[2]) Genes. r. c. 29, 2; Beth.-Hamidr. Bd. 4 pag. 43.

antwortete: „„Wir gehen nach dem Hause des Herrn in Schilo; denn von dort kommt die Lehre."" Gerührt von solch' edler, begeisterter Frömmigkeit, sagten alle einmütig: „„Wir wollen mit Euch gehen; seht, im nächsten Jahre sind es fünf Familien, im darauffolgenden zehn — bis ganz Israel hinauf nach Schilo pilgert."" In jedem Jahre wählte Elkana einen anderen Weg für seine Wallfahrt; hierdurch wurde allmählich die Aufmerksamkeit des Volkes erregt, und ganz Israel auf diese Weise zum Besuche der Stiftshütte veranlasst.

Da sprach Gott zu Elkana: „„Dein Werk ist es, wenn Israel sich Verdienste durch solche Frömmigkeit erwirbt. Zum Lohne hierfür werde Ich dir einen Sohn schenken, der den gleichen Beruf wie du in Israel erfüllt . . .""

Dieser bis hierher citierte Midrasch verdankt seine Entstehung dem bekannten midr. Bestreben, die früheren Helden, Grössen u. s. w. durch Verleihung von ausgezeichneten sittlich-religiösen Eigenschaften zu verherrlichen.

Exegetische Bedeutung erhält gen. Trad. dadurch, dass sie sich an V. I, 3 anlehnt, der im Hinblick auf I, 4 dem Midr. als überflüssig erscheint und deshalb im allegor. Sinne erklärt wird.

Das (Vers 3) מימים ימימה identifiziert der Midr. mit dem auf das Passahfest bezugnehmende מימים ימימה in Exod. [13, 10].

Dagegen wird im Namen des R. Josua ben Levi eine Ansicht überliefert, [1]) die unter dem היום im 4. Verse das „Wochenfest" versteht. Hieraus ist ersichtlich, dass eine zweite midr. Ansicht existierte, die keineswegs das in Exod. auf das Passahfest sich beziehende מימים ימימה typisch nahm für alle fernerhin begegnenden nicht näher bestimmten Zeitangaben. Vielmehr fasste sie das מימים ימימה im 3. V. als

[1]) Midr. Sam. c. 1, 8; s. a. Tana debe Elijahu r. 8, bei welchem sogar von einem vierten freiwilligen Hinaufgehen innerhalb eines Jahres die Rede ist.

die drei Wallfahrtsfeste auf, während unter dem היום im 4. V. ein ganz bestimmtes Fest zu verstehen ist, das nach R. Josua ben Levi aus nicht näher bekannten Gründen das „Wochenfest“ war.

Auf dem Boden der zweiten Ansicht scheint das Targum zu stehen, wenn es V. 3 liest: מזמן מועד למועד. Ebenso Vulgata: statutis diebus, was Ps. Hieronym. im Sinne des Targum bezw. des Midrasch interpretiert: „Tribus festi vitatibus, Paschae videlicet, et Pentecostes et solemnitate-Tabernaculorum ascendebat in Dominum.“

„Durch seine Verdienste hat Elkana die Welt vor Vernichtung bewahrt. Es wird darüber erzählt: [1])

„Die sittlichen Zustände zu Elkana's Zeiten waren sehr traurig; da suchte Gott, um die Welt vor Vernichtung zu wahren, einen Mann, durch dessen Verdienste die Welt vor dem Untergange gerettet würde; und er fand nur Elkana; denn so heisst es (I. Sam. 1, 1): „Und es war ein Mann.“ So wurde Elkana gleich Abraham als der einzige Fromme seiner Zeit befunden.

Ueberhaupt hatte Elkana Vieles mit Abraham gemein: Wie Abraham der Ehrentitel „Mann“ zuerkannt wurde, denn so heisst es (Gen. 20, 7): „Bringe zurück die Frau „des Mannes“, so war dies auch bei Elkana der Fall, wie es heisst: „Und es war ein Mann.“

Abraham wurde ein Prophet genannt; denn so heisst es (Gen. a. a. O.): „. . . denn ein Prophet ist er.“

Auch Elkana wurde Prophet genannt; denn so heisst es (I. Sam. 2, 27): „Und es kam ein Mann Gottes zu Eli d. i. Elkana.“

Abraham hat für Gott die Welt erworben; denn so heisst es (Gen. 14, 19): „Gesegnet sei Abram dem höchsten Gott, der (sc. Abr.) erwirbt [für Gott] Himmel und Erde.“

Auch Elkana hat für Gott Himmel und Erde erworben; denn so heist es: „. . . und sein Name Elkana“ d. i., der für Gott die Welt erworben hat. Abraham wurde „Einer“

---

[1]) Beth-Hamidr. Bd. 4. pag. 69.

genannt; denn so heisst es (Ezech. 33, 24): „Einer war Abraham.“ Elkana wurde „Einer“ genannt; denn so heisst es: „Und es war „ein“ Mann.“

Eine andere Version lautet:

„Und es war „ein“ Mann“ d. i., was der Prophet sagt (Jes. 55, 8): „Denn nicht meine Gedanken sind eure Gedanken.“ Die Eigenschaften Gottes sind nicht die der Menschen: Wenn ein Mensch König ist, so darf sich niemand seines Scepters bedienen, niemand auf seinem Rosse reiten und augustus genannt werden. Gott aber spricht: „Ich habe ein Scepter; wenn Moses will, mag er sich desselben bedienen; denn also heisst es (Exod. 4, 20): „Und es nahm Moses den Stab Gottes in seine Hand.“

Sein Ross ist die Windsbraut; denn also heisst es (Nach. 1, 3): „. . . Im Sturm und Wetter ist sein Weg“ und Gott spricht: „Es möge Elijahu kommen und darauf reiten;“ denn also heisst es (Reg. II, 2, 1): „Und es geschah, da der Ewige Elijahu auffahren liess in der Wetterwolke gen Himmel.“ Ferner spricht Gott von seinem Throne: „Es möge Salomo kommen und ihn benützen;“ denn also heisst es (Chron. I, 29, 23): „Und es sass Salomo auf dem Throne des Ewigen.“ Auch seinen Namen giebt der Ewige dem Menschen; sein Name ist: „אחד;“ denn so heisst es (Deut. 6, 4): שמע ישראל . . . אחד und Gott spricht: „Es möge Elkana kommen und sich meines Namens bedienen; denn also heisst es: „ויהי איש אחד.“

Diese ganze Midraschgruppe ist durchaus homiletischer Natur, von einer allegorischen Auffassung des Kap. I, 1 ausgehend. Die in ihr enthaltenen Traditionen scheinen sehr alt zu sein, da es bereits Origenes ist, der in seinen Homilien auf diese Ausführungen bezug nimmt und sie gleichfalls für homiletische Zwecke verwertet. In diesem Sinne schreibt er: [1] „. . . Non me latet primo loco quod in aliquibus exemplaribus habetur: „Erat vir quidam“ sed in his exemplaribus quae emendatiora probavimus ita habetur: „Erat vir

[1]) Origenes, homiliae in libr. Reg. I, 4.

unus.“ In quo nobis etiam Hebraei, qui contradicunt in caeteris, acquiescunt: Erat ergo vir unus. Vide si non hoc ipsum pertinet ad laudem nisi quod dicitur de eo: „Erat vir unus.“ Vos qui adhuc peccatores sumus, non possumus illum titulum laudis acquirere, quia unusquisque nostrum non est unus, sed est multi. Intuere namque . . .“ Origenes sieht sich also gleich dem Midrasch veranlasst, das Wort „אחד“ im allegor. Sinne deutend als Ehrenbezeichnung *κατ 'ἐξοχήν* aufzufassen.

Reinen homiletischen Charakter zeigen auch die folgenden Traditionen, die mehr oder weniger gleichfalls eine allegorische Schriftdeutung voraussetzen und die weitere Verherrlichung Elkana's zum Gegenstande haben; sie lauten also: [1])

„Seine grosse Klugheit zeigte Elkana in der Meisterschaft, mit der er seine häuslichen Verhältnisse zu leiten verstand. Es wird darüber erzählt:

In der Schrift heisst es: (Spr. 12, 8) „„Nach seinem Verständnis wird der Mann gerühmt.““ Inwiefern wird deshalb auch Elkana gerühmt? Er hatte zwei Frauen und konnte „bestehen“. E. glich darin dem Schüler eines Schlangenjägers, welch' letzterer auf der Jagd von einer Schlange gebissen und getötet wurde. Da machte sich sein Schüler auf, erlegte deren zwei und kam gleichwohl nicht zu Schaden. Jener Jäger ist der erste Mensch, der im Besitz einer Frau der Sünde verfiel. Sein Schüler aber ist Elkana, der zwei Frauen hatte und trotzdem „bestehen“ konnte. So bestätigte sich also das Wort Salomos: „„Nach seinem Verständnis wird der Mann gerühmt.““

Eine andere Version berichtet: [2]) „Als Channa sah, dass ihre zehnjährige Ehe unfruchtbar geblieben war, sprach sie: „„Man rate meinem Manne, dass er eine Nebenbuhlerin in das Haus bringe und mit ihr Kinder zeuge; dadurch wird Gott auch mich „bedenken“ und mir Kindersegen verleihen.““ In jenem Augenblicke sprach Gott zu Channa: „Du hast mir Seelen zur Aufbewahrung gegeben; wohlan, ich

[1]) Beth. Hamidr. a. a. O.

[2]) Pesikta r. c. 43.

schwöre Dir zu, diese Pfänder Dir zurück zu erstatten""; denn so heisst es (I. Sam. 1, 19): „. . . der Ewige „bedachte" Channa." Elkana aber entschloss sich in banger Erwartung häuslicher Zerwürfnisse, dem Rate seiner Frau folge zu leisten und heiratete trotz der innigsten Neigung zu Channa — Peninna, die ihn mit zehn Kindern beglückte."

Eine dritte Version berichtet: „Elkana hatte das Recht, [1]) nach zehnjähriger unfruchtbarer Ehe sich von Channa scheiden zu lassen; in edelmütiger Weise aber zog er es vor, nur mit Beibehaltung der ersten eine zweite Frau sich zu nehmen."

Nach einer Version [2]) wird ihm der Besitz zweier Frauen als Schande angerechnet, weil er hierdurch die Eintracht des Familienlebens störte."

Die bis hierher angeführten Midraschim beschäftigen sich also mit jener von der Schrift am Eingange der Geschichte ausdrücklich konstatierten Thatsache der Doppelehe Elkana's und legen diese bald als eine kluge, bald als eine fromme, bald auch als eine schimpfliche Handlung aus.

Die Mitteilung, nach welcher Elkana erst nach zehnjähriger Ehe mit Channa sich entschloss, Pen. zu heiraten, beruht auf jener in der zweiten Version deutlich ausgesprochenen halachischen Voraussetzung, nach welcher jedem Manne nach zehnjähriger unfruchtbarer Ehe das Recht eingeräumt ist, sich von seiner Frau scheiden zu lassen.

Homiletischen Charakters sind auch die folgenden Traditionen:

„Durch seine hervorragenden Verdienste um die Frömmigkeit erwarb sich Elkana hohes Ansehen in seinem Hause, in seiner Nachbarschaft, in seinem Heimatsorte und schliesslich in ganz Israel." [2])

Eine andere [3]) Version berichtet: „Auf ihn sagt die Nachwelt: „Das Andenken des Frommen sei zum Segen." (Spr. 10,7.)

[1]) Jebamoth b. 64 b.
[2]) Midr. Sam. c. 1, 7.
[3]) Beth-Hamidr. Bd. IV. pag. 69.

„Aus welchen Handlungen aber erhellt seine Frömmigkeit? Er sühnte die Gemeinden Israels; denn er ging von Passahfest zu Passahfest nach dem Heiligtum in Schilo, nahm einen Ziegenbock und brachte ihn als Sühnopfer dar für die Gemeinden Israels im Hinblick auf den Ausspruch Mosis: [Deuter. 33,7.] „„Sie lehren deine Aussprüche, Jacob und deine Lehren Israel; sie legen Räucherwerk vor deine Nase und Ganzopfer auf deinen Altar."" So ist also mit Recht der Spruch auf Elkana anwendbar:

„„Das Andenken des Frommen sei zum Segen.""

Beide Versionen haben das Bestreben, Kap. I, 3 für homiletische Erbauungen zu verwerten. Die Mittel jedoch, die hierbei zur Anwendung kommen, sind völlig verschieden.

Die erste Tradition versucht sich in einer allegorischen Auffassung das Wortes ועלה, das mit נתעלה identifiziert, passiv. genommen wird: er stieg höher sc. im Ansehen. Dem massoretischen Texte aber wird entsprochen, insofern dieses „im Ansehen Höhersteigen" als ein eigenes Verdienst Elkana's erscheint: „Durch sein [eigenes] Verdienst bewirkte Elkana, dass er an Ansehen mehr und mehr wuchs, also immer „höher stieg."

Diesen rein allegorischen Standpunkt hat die zweite Version jedoch bereits verlassen und sich begnügt, die nur kurz in der Schrift mitgeteilten Züge aus dem Leben Elkana's durch ein gemütvolles Versenken in dieselben drastischer zu veranschaulichen, um desto wirkungsvoller das Gemüt der Hörer zu ergreifen.

Channa; ihr Verhältnis zu Peninna.

„ . . . Und es opferte Elkana, und er gab Peninna, seiner Frau, und all' ihren Söhnen und Töchtern Geschenke [Fleischstücke.] [1])

Der Channa aber gab er einen doppelten Teil . . ."

---

[1]) Midr. Sam. 1, 8.

Eine zweite Version berichtet: „Der Channa aber gab er mit liebreichem Blicke [1]) . . .“

Eine dritte Version lautet: „Der Channa gab er in Gegenwart Aller [1]) . . .“

Einer vierten Version zufolge gab er der Channa den schönsten Teil[2]) . . .“

Peninna aber erging sich in Schmähungen gegenüber Channa und sprach: [3])

„Du hast wohl deinem ältern Sohne ein Tuch, deinem jüngeren ein Hemd gekauft?“

Eine zweite [4]) Version lautet: „Bei Tagesanbruch sprach Peninna zu Channa: „„Stehst du denn nicht auf, deine Kinder zu waschen und in die Schule zu schicken?““

„Am Mittag spöttelte sie wieder: „„Machst du dich nicht auf, deine Kinder zu empfangen, die jetzt von der Schule nach hause kommen?““

Eine dritte Version berichtet: „So sie beim Essen sassen, und Elkana jedem seiner Söhne den ihm zukommenden Teil überreichte, da bemühte sich Peninna, ihre Nebenbuhlerin zu kränken, und in auffallend lautem Tone sprach sie zu ihrem Gatten: Gieb diesem, gieb jenem; diesen hast du ja vergessen . . . .“

Welchen Zweck aber verfolgte Peninna mit dieser Kränkung? „Sie wollte Channa zum „Donnern“ d. i. Murren gegen Gott veranlassen.“

„Da sprach Gott zu Peninna: „„Du willst Channa zum „Donnern“ gegen mich erregen! — Ich schwöre dir: „Kein „Donner“ ohne Regen d. i. Segen.““

Sogleich werde ich sie „bedenken.“ So heisst es auch: Und der Ewige hatte „bedacht“ die Channa . . .“

Nach einer anderen [5]) Version hatte Peninna eine löb-

---

[1]) Pesikta r. 43, Midr. Sam. a. a. O.
[2]) Pesikta r. 43.
[3]) Midr. Sam. a. a. O., Raschi z. St.
[4]) Pesikta r. a. a. O.
[5]) Baba Bathra b. 16 b.

liche Absicht: „Sie wollte durch jene Kränkung Channa zum Beten veranlassen.“ Die bis hierher cit. Traditionen erscheinen als exeget. Versuche für die V. V. 4, 5, 6. Insbesondere wird dem schwierigen מנה אחת אפים die ganze Aufmerksamkeit des Midr. zuteil.

מנה bezw. מנות übersetzt der Midr., vielleicht nicht frei von targum. Beeinflussung mit חולקין — Teile, Stücke, worunter nach dem natürl. Wortsinn sowohl, als auch nach den Ansichten der meisten Commentatoren offenbar Teile, Stücke des Opferfleisches zu verstehen sind, mit denen Elkana seine Familie beschenkte. Auch die dritte Version über das ironisierende Benehmen Peninna's könnte hierfür als Beleg, wenn nicht gar als Interpretation des 4. Verses gelten, wie solches augenscheinlich auch bei Josephus begegnet, der in auffallender Uebereinstimmung mit jener 3. Vers. ausführt: [Antt. V, 10,2] „ . . . *καὶ πάλιν κατὰ τὴν εὐωχίαν νέμοντος μοίρας κρεῶν ταῖς τε γυναιξὶ καὶ τοῖς τέκνοις, ἡ Ἄννα θεασαμένη τοὺς τῆς ἑτέρας παῖδας τῇ μητρὶ περικαθημένους εἰς δάκρυά τε προύπεσε* . . .“

Dagegen bemerkt Ps. Hieronym. Folgendes z St:

. . . Hae partes, vestes intelliguntur, quae in iisdem tribus festivitatibus iuxta morem illius gentis uxoribus et liberis ac famulis tribuebantur. Er versteht also unter חולקין die üblichen Kleidungsstücke, mit denen der Hausherr nach dem Talm. seine Familie an den Wallfahrtsfesten zu beschenken [1]) hat.

Im Midrasch wird jedoch die von Ps. H. mitgeteilte talmud. Tradition zur Erklärung der midr. חולקין nicht verwertet. Es ist dies schon deshalb nicht möglich, weil einerseits die Auffassung der חולקין als „Kleidungsstücke“ dem Sprachgefühle widerstreitet, andrerseits jene Tradition direkt für Erklärung der מנות hätte verwendet werden können, ohne des Zwischengliedes der חולקין zu bedürfen.

---

[1]) Pesachim b. 109 a, cf. Rahmer, Haggad. Analekt. pag. 317.

Dagegen ist es nicht ausgeschlossen, dass die von Ps. Hieronym. mitgeteilte jüd. Tradition für eine Interpretation der מנות und nicht der midr. חולקין verwertet worden ist, wofür auch die erste der mitgeteilten Versionen über das ironisierende Benehmen Peninna's spricht.

Die verschiedenen midr. Versionen über אפים bezw. über מנה אחת אפים sind eingehend von Rahmer [1]) besprochen, dessen Ausführungen Wesentliches nicht hinzuzufügen ist. Das Wort הרעמה in V. 6 wird nach dem Midr. als ein deriv. von רעם „Donner" betrachtet.

„Ueber die von Peninna erfahrene Kränkung weinte Channa sehr und ass nicht. Da sprach zu ihr Elkana, ihr Mann: „„Channa! Warum weinst du? Hat wohl Sara, die ebenfalls solange unfruchtbar blieb, sich einsam dahingesetzt und geweint? Warum issest du nicht? Hat wohl Rebekka so gethan? Warum missfällt es deinem Herzen? War dies auch bei Rahel der Fall?

Bin ich dir, der du meine Neigung besitzest, nicht lieber als zehn Kinder?"" [soviel hatte nämlich Peninna [2]). „Und es machte sich auf Channa, nachdem sie eine Kleinigkeit gegessen, aber keineswegs Getränke gekostet hatte [3]). Und Eli sass zum ersten Male auf dem Stuhle . . .; denn er war an diesem Tage zum Hohen-Priester eingesetzt worden." [4])

Die Basis der angeführten Midraschim bilden die V. V. 8 u. 9: Das dreimalige Fragen Elkana's wird mit den drei Stammesmüttern Sara, Rebekka, Rahel in Beziehung gebracht. Der zweiten Tradition liegt eine Paraphrase des Targum zu grunde, der dritten eine halachische Controverse. Im Talmud wird nämlich aus der auffallenden T. L. A., nach welcher שתה' im Gegensatz zu אכלה im Infinitiv stände, der Grundsatz abgeleitet, dass man einer Frau principiell den Genuss

---

[1]) Rahmer ibid.

[2]) Pesikta r. a. a. O.

[3]) Ketuboth b. 65 a.

[4]) Midr. Sam. 1, 9.

des Weines untersagt. Der Widerspruch jedoch, der sich bei dieser L. A. inbezug auf אכלה in den V. V. 7 und 9 zu erkennen giebt, wird von den meisten Commentatoren [1]) durch die Annahme zu lösen versucht, dass Ch. sich von ihrem Manne hätte überreden lassen, eine Kleinigkeit zu essen — eine Ansicht, die auch von Ephraem geteilt wird, wenn er zu V. 9 schreibt: ܘܩܡܬ ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܟܠܬ ܘܐܫܬܝܬ ܠܒܥܠܗ ܕܡܠܠܗ
Das defect. geschr. יֹשֵׁב wird wie יָשַׁב gelesen und dahin interpretiert, dass Eli deshalb „gerade absichtlich“ auf dem Stuhle sass, weil er an jenem Tage als Hoher-Priester eingesetzt worden war.

Channas Bittgebet.

„Und sie gelobte ein Gelübde und sprach: „„Herr der „Heere““! Wenn ich zu dem unteren Heere gehöre, sodass ich fruchtbar werden kann — wenn zu dem oberen, dann werde ich ja nicht sterben [2]) — wenn Du meinen Kummer siehst und dann meine Schwangerschaft, wenn Du meine Schwangerschaft schauest und dann mein Gebären, wenn Du mich mit männlichen Nachkommen bedenkest und mich bei den weiblichen nicht vergissest, wenn Du Deiner Magd als Nachkommen wahre Männer, also grosse, weise, fromme, vernünftige giebst, dann kann und will ich ihn dem Ewigen geben, und ein Scheermesser komme nicht auf sein Haupt.“ [3])

Man fragte Channa: „Warum verlangtest du grosse, weise . . Männer?“ „Weil sie für Gott bestimmt sind.“ R. Levi sagte: „Sie glich einem, der da sitzt und eine Krone für den König verfertigt. Von einem Vorübergehenden nach seinem Treiben befragt, antwortet er: „Ich mache für den König eine Krone.“

„So!“ fährt der Fragesteller fort, „dann wirke alle

[1]) Kimchi, „Mezudath David“ u. A. z. St.
[2]) Midr. Sam. 1, 4, 5, 6. Pesikta r. a. a. O.
[3]) Midr. Sam. ibid.

möglichen kostbaren Edelsteine hinein, da ja die Krone für das Haupt des Königs bestimmt ist."

So fragten die Leute auch Channa: „Warum verlangst du grosse . . . Männer?" „Weil sie für Gott bestimmt sind" antwortete sie."[1])

Eine andere[2]) Version berichtet: „Als Channa die grossen Menschenmassen in Schilo versammelt sah — es war ja an einem der Wallfahrtsfeste — da richtete sie ihre Blicke nach oben zu Gott und betete:

„Ewiger! Du hast so grosse „Heerscharen" sc. von Geschöpfen, und es sollte Dir schwer fallen, mich wie irgend eines von diesen zu „bedenken?" Siehe, Du würdest dann gleichen jenem Könige, der seinen Grossen ein Mahl bereitet. Da kommt ein Armer, stellt sich an den Eingang und bittet einen Diener: „Gieb mir ein Stückchen Brot;" aber seine Bitte verhallt im allgemeinen Getöse. Nun fasst er Mut, dringt vor bis zu dem Könige und spricht: „Mein Herr und König! Fällt es Dir denn wirklich so schwer, mir ein einzig Stückchen Brot zu reichen?" Wirst Du nun auf mich sehen, — dann ist es gut; wenn nicht, so wirst Du sehen: Ich werde mir meinem Gatten gegenüber den Schein einer „Ausschweifenden" geben. Hierdurch muss ich die üblichen „Wasser" trinken, deren fälschliche Anwendung meine Fruchtbarkeit erwirken muss. (Num. V, 28.)

Eine dritte Version lässt Channa also sprechen:[3])

„Ewiger!

Herr der Heerscharen heissest Du, da Du errichtest Dein Kriegsheer aus den Heeren des Himmels und der Erde.

Dein Heer auf Erden errichtest Du, „„so Du herbeirufst die Wasser des Meeres und sie ausgiessest über die Fläche der Erde."" (Am. IX, 6.)

Dein Heer im Himmel wird geschaffen, „„so die Sterne streiten aus ihren Bahnen."" (Jud. V, 20.)

---

[1]) Midr. Sam. 1, 7.

[2]) Berachoth, b. 30 b., 31 a. Midr. Sam. 1, 4, 6; Pesikta r. a. a. O.

[3]) Beth-Hamidr. Bd. 4 pag. 72 u. 73.



Gehöre ich zu dem Heere auf Erden, so verleih mir Deinen Segen, wie Du durch Moses verkündigen liessest: „„Gesegnet wirst du sein von allen Völkern, nicht wird unter dir sein ein Unfruchtbarer, nicht eine Unfruchtbare, auch nicht unter deinem Viehe.““ (Deut. 7, 14).

Gehöre ich zu dem Heere des Himmels, so gieb mir ein Zeichen, woran ich erkenne, dass ich ewig leben werde.

Eine vierte Version lautet:[1]) „Ich bin eine Unfruchtbare und Zion ist eine Unfruchtbare; denn so heisst es: (Jes. 54, 1.) „„Jauchze Unfruchtbare, die nicht geboren ...““ Wenn Du auf mich herabsiehst, so mögest Du auch auf Zion blicken, wie Du aber Zion „bedenken“ wirst, so wirst Du auch meiner nicht vergessen im Hinblick auf Zion . . .“

Sämtliche bis hierher angef. Traditionen haben das Bestreben, auf Grund jener midr. Etymologie, nach welcher ד' צבאות als ein Gott der himmlischen und irdischen Heere bezw. der irdischen Heeres- bezw. Menschenmassen aufgefasst wird, eine Erklärung zu finden, die es begreiflich erscheinen lässt, dass gerade Channa es ist, die zum ersten Male als Betende Gott mit dem epitheton ד' צבאות anruft.

Die weiteren Ausführungen der ersten Version verdanken ihre Entstehung dem bekannten midraschischen Bestreben, jedes als überflüssig erscheinende Wort, wie solche im 11. Verse vorkommen, im allegor. Sinne zu deuten.

Die midr. Frage, weshalb Ch. Männer bezw. fromme, weise . . . Männer als Nachkommen wünschte, sowie jene Antwort, nach welcher diese Bitte im Hinblick auf das folgende ונתתיו לד' ausgesprochen wurde, begegnen auch bei Ephraem, der in diesem Sinne zu V. 10 ausführt:

ܘܒܥܘܬܗ ܗܕܐ ܘܢܬܠ ܐܢܫܐ܆ ܕܟܪܐ ܟܘ ܕܢܬܠܠܗ ܡܫܡܫܢܐ܆ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܠܟܘܡܪܘܬܐ

Die Paraphr. des Targ. zu V. 11, namentlich inbezug auf ומרות אנש לא תהי עלוהי — ומורה לא יעלה על ראשו hängt mit jener halach. Controverse[2]) zusammen, ob Samuel ein Naziraër war oder nicht.

[1]) Beth-Hamidr. ibid.

[2]) Nasir b. 66 a.

Die zwei letzten Versionen, die, wie bereits angedeutet, auf gleichen exeget. Prinzipien, wie die ersten beruhen, sind von ausgesprochenem homiletischen Charakter.

„Channa aber liess das Haupt „auf ihren Busen" sinken und betete weiter:[1])

„„Herr der Welt! Hast Du denn irgend etwas vergebens erschaffen? Die Augen hast Du zum Sehen bestimmt, die Ohren zum Hören, den Mund zum Sprechen, die Nase zum Riechen, die Hände zur Arbeit. Hast Du nicht auch diesen Busen an meinem Herzen zum Säugen erschaffen? O, gieb mir einen Sohn, damit er daran sich labe!

Drei Pflichten[2]) sind es, die Du den Frauen Israels gegeben hast, von deren gewissenhaften Erfüllung Leben und Tod abhängt. Habe ich eine von ihnen verletzt? Bin ich Dir nicht in der eifrigen Pflichterfüllung eine treue „Magd" gewesen?""

Eine andere Version berichtet: „Channa wahrte während des Betens all' jene Vorschriften, die noch heute beim Verrichten der Gebete massgebend sind:

I. Es ist Vorschrift, beim Beten die Stimme nicht laut zu erheben — so betete auch Channa; denn es heisst: „Und Ch. betete in ihrem Herzen, nur ihre Lippen bewegten sich, und ihre Stimme wurde nicht gehört."

II. Es ist Vorschrift, mit Inbrunst zu beten; dies that auch Channa, denn es heisst: „Und sie betete „in" ihrem Herzen"!

III. Es ist Vorschrift, nicht unmittelbar nach der Mahlzeit vor Gott hinzutreten und zu beten; denn es heisst: „Und Eli hielt sie für eine Berauschte" und ferner: „. . . Alten und neuen Wein habe ich nicht getrunken."

IV. Der Betende hat darauf zu achten, dass sich ihm innerhalb eines Abstandes von vier Ellen Niemand nähere.

---

[1]) Berachoth b. 30 b.

[2]) Berach. b. ibid., Pesikta r. a. a. O. Midr. Sam. 2, 6.

[3]) Berach. b. a. a. O.

[4]) cf. die Ausführungen Tosafoth's z. St.

Diese Vorschrift wurde auch von Channa gewahrt; denn so heisst es: „. . . Ich bin das Weib, das bei Dir stand."

Die genannten Midraschim beschäftigen sich zunächst mit dem im 13. Verse auffallender Weise dreimal gesetzten אמתך, das mit den drei rabbinischen Hauptpflichten[1]) der jüdischen Frau, „der Magd Gottes", in Beziehung gesetzt wird.

Ferner mit der eigentümlichen Construktion מדברת על לבה im 13. V.: „Sie sprach „auf" ihr Herz sc. herabblickend."

Die weiteren Traditionen, die in Channa das klassische Prototyp einer Betenden sehen, wofür die Mitteilungen im 13. und zum Teil im 26. Verse als Belege erscheinen, sind rein halachischen Charakters.

„Und es sprach zu ihr Eli: „„Wie lange zeigst du dich noch wie eine Berauschte . . .?"" Da antwortete Channa: „Du bist nicht Herr in dieser sc. meiner Angelegenheit. Der Geist Gottes ruht nicht auf dir, wenn du mich einer solchen Übelthat zeihst, wenn du nur nach der schlimmen Seite hin urteilst und nicht nach der guten."

Worin bestand aber Elis schwere Verdächtigung, von der sich Ch. reinigen musste? Eli hatte sie für eine Götzendienerin gehalten; denn so heisst es: „Halte deine Tochter nicht für eine Götzendienerin", woraus zu ersehen ist, dass ein Betrunkener nicht beten darf; denn er wird gleich der scheinbar berauschten Channa ein Götzendiener genannt.

Als nun Eli die Haltlosigkeit seines Verdachtes einsah, da hatte er die Pflicht, die so schwer Gekränkte nicht nur um Verzeihung zu bitten, sondern sogar ihr seinen Segen zu erteilen. Er that dies mit den Worten: „Der Sohn, der Dir geboren wird, möge ein gutes Teil an den Kenntnissen in der hl. Lehre „erbeuten."

Hierauf ging sie weg. Bitterkeit und Kummer, die ihr

---

[1]) Tr. Sabbath. Absch. 3, 6.

Gesicht bis zur Unkenntlichkeit entstellt hatten, waren verschwunden.“[1])

Die meisten Commentatoren, wie Raschi, Kimchi u. a. glaubten den Grund der Verdächtigung Elis in dem leisen Beten Channas erblicken zu müssen. Dagegen wird von anderer Seite[2]) eingewendet, dass dies um so weniger der Fall gewesen sein konnte, als bereits zu damaliger Zeit das „leise“ Beten nichts Auffallendes, eher etwas zu Billigendes war, und der Talmud[2]) konstatiert ausdrücklich, dass jene erwähnte Vermutung Elis nur deshalb begründet war, weil Channa unmittelbar nach der Mahlzeit in's Heiligtum trat.

Josephus schreibt a. a. O. . . . *διατριβούσης δ'ἐπὶ ταῖς εὐχαῖς πολὺν χρόνον Ἠλὶς ὁ ἀρχιερεύς, ἐκαθέζετο* . . . also nur von einem „langen,“ nicht von einem „leisen“ Beten ist bei ihm die Rede.

Ephraem scheint sogar den Standpunkt des Talmud zu teilen, wenn er zu V. 14 ausführt:

ܣܒܐ ܕܝܢ ܕܐܬܚܙܝܬ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܟܠܬܐ ܒܐܦܘܗ̈ܝ ܕܡܣܬܟܠ ܠܗ . . .

ܘܬܘܒ ܡܛܠ ܗܘܐ ܕܡܢ ܡܟܠܐ ܠܟܢܫܬܐ ܬܗܘܐ ܘܐܬܬܠܬ . . .

Das Eintreten in's Heiligtum unmittelbar nach der Mahlzeit erscheint mithin auch Ephraem als Grund für die Verdächtigung Elis.

Die Paraphrasen des Midr. zu Vers 15 haben keinerlei exegetische Bedeutung.

Die Tradition, nach welcher Eli der Channa Götzendienst vorwarf, sowie der daraus abgeleitete Grundsatz, nach welchem jeder im trunkenen Zustand betende Mensch als Götzendiener bezeichnet wird, haben ihre Basis in der midr. Interpretation des Wortes בליעל im 16. Verse.

---

1) Berachoth b. a. a. O. Midr. Sam. 2, 12.

2) Samuel Edels agad. Erklärung z. Berach. a. a. O.; vergl. auch die Ausführungen des R. Meir Schif zu Ketuboth b. 65 a, nach welchem die auffallende Infinitivconstrukt. von שתה im Gegens. zu אחרי אכלה gerade den Umstand hervorheben will, dass Elis Verdächtigungen durch Chan.' Erscheinen nach dem Trinken hervorgerufen wurden.

Der Midr. Sam.[1]) erklärt dieses Wort als epitheton der Söhne Elis Kap. II, 12 folgendermassen:

ובני עלי בני בליעל בנים שפרקו עול שמים מעליהם אמרו אין מלכות בשמים דכתיב ובני עלי בליעל וכתוב אחד אומר יצאו אנשים בני בליעל.

„Und die Söhne Elis waren ruchlose Söhne, Söhne, die das himmlische Joch abgeworfen hatten, sie sagten: „„Es giebt keine himmlische Herrschaft““; denn so heisst es auch (I. Sam. 2, 12): „Und die Söhne Elis waren בליעל [בני]; und an einer anderen Stelle heisst es (Deut. 13, 14): „. . . Ausgegangen sind Männer, „בני בליעל“, und sie verleiten das Volk zum Götzendienst.“

Der Midrasch zerlegt also das Wort בליעל in seine Bestandteile: בלי עול, ohne Joch, d. i. gottlos d. i. Götzendiener, wie auch thatsächlich an einer anderen Stelle der Ausdruck בליעל zur Bezeichnung des Götzendieners verwendet ist.

Die gleiche Zerlegung findet sich auch in der Vulgata, die Jud. XIX, 22 für בליעל gleichfalls „absque iugo“ liest.

Ferner bei Ps. Hieronymus, der z. St. bemerkt: „Belial enim interpretatur absque iugo.“ Er fährt dann fort:

„Et notandum quod omnes, qui ebrietatem sectantur filii Belial vocentur“ — eine Ansicht, die, wie oben ersichtlich, sich zwar keineswegs mit dem Talmud vollständig deckt, aber offenbar in demselben ihre Quelle hat, wie dies auch von Rahmer bereits bemerkt worden ist.[2])

Das defekt. geschr. שלחך im 17. V. wird im Midr. mit שלל — Beute — identifiziert, das eigentümliche . . . ופניה לא auf die durch Kummer und Gram entstellten Gesichtszüge Ch.'s bezogen und in diesem Sinne als Basis für die letzte der angeführten Traditionen verwendet.

---

[1]) Midr. Sam. c. 6, 1.

[2]) Dagegen scheint Rahmer jene Stelle im Midr. Samuel, die von der Zerlegung des Wortes בליעל handelt, nicht berücksichtigt zu haben, sonst hätte er es jedenfalls nicht für nötig erachtet, seine entsprechende richtige Vermutung zum Ausdruck zu bringen.

Samuels Geburt, seine Weihung.

„Das Bücken und Beten Channas hatten bewirkt,[1]) dass sie unmittelbar darauf von Gott „bedacht“ wurde und schon nach 6 Monaten und etlichen Tagen[2]) einem Knaben das Leben schenkte.“

Nach einer[3]) Version wurde Ch. am ראש השנה von Gott bedacht. Sie stand gerade im 19. Jahre ihrer Ehe.[4])

Der Knabe war von ungewöhnlich zartem Bau,[5]) sodass die Mutter der Pflege ihres Kindes ganz besondere Sorgfalt angedeihen liess. Als daher Elkana wieder im Begriffe war, nach Schilo zu pilgern, konnte sich Channa noch nicht entschliessen, mit dem Kinde ihren Gatten zu begleiten; vielmehr wollte sie noch so lange warten, bis das Kind vollständig entwöhnt sein würde. Elkana billigte das Vorhaben Channas und verlieh dem Wunsche Ausdruck: „Möge nur der Ewige Sein Wort bestätigen.“

Mit diesem „Worte“ aber hatte es folgende Bewandtnis: „Es war vor Samuels Geburt ein Ruf vom Himmel herab erschollen, der da lautete: „Einst wird ein grosser Mann geboren werden, und sein Name ist „Samuel“. Jede Frau nun, die einem Sohne das Leben schenkte, nannte ihn Samuel in dem Glauben, dass dieser der von Gott erkorene sei. Mit einer peinlichen Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt wogen sie die Handlungen ihrer Söhne gegenseitig ab und hielten bald diesen, bald jenen für den würdigen Träger seines Namens. Erst als der wirkliche Samuel geboren wurde und durch seine hervorragenden Thaten alle Altersgenossen übertraf, da erkannte man, wem das Gotteswort gegolten hatte.“

---

[1]) Midr. Sam. c. 3, 7.

[2]) Rosch-Hasch. b. 11 a., Jebamoth b. 42 a., s. a. Raschi z. St. Nidah b., 38 b.

[3]) Jebamoth b. 64 b.

[4]) Pesikta r. a. a. O.

[5]) Chagiga b. 6 a.

Auf diese allgemeine Erkenntnis bezugnehmend, sprach Elkana: „Möge nur der Ewige Sein Wort [wirklich] bestätigen."

Die angeführten Midraschim behandeln vorzugsweise den 19., 20., 22. und 23. Vers.

Die erste der angef. Traditionen verdankt ihre Entstehung der bekannten midr. Deutungsregel des סמיכות d. i. Nebeneinanderstellung; im vorl. Falle kämen der 19. und 20. Vers in dieser Hinsicht in betracht.

Dass Channa am ראש השנה von Gott „bedacht" wurde, wird daraus gefolgert, dass das bei Sara nach dem Midr. am ראש השנה stattgehabte „Bedenken" — פקידה — nach bek. midr. Interpretationsregel typisch für alle weiter im obigen Sinne gebrauchten „פקד" genommen wird.

Die Tradition, nach welcher Channa nur 6 Monate und etliche Tage schwanger war, beruht auf der Deutung des Wortes לתקפות im talmud. Sinne. Hiernach bezeichnet תקפה einen Zeitteil von drei Monaten. Da nun die Mehrzahl von תקפה allenfalls das Doppelte bezeichnet, so schloss man weiter, dass hier die Rede von einer sechsmonatlichen Schwangerschaft sei.

ותהר wäre dann zu übersetzen: „Und sie war schwanger geworden."

Die midr. Angabe, nach welcher Channa bei der Geburt Samuels im 19. Jahre ihrer Ehe stand, beruht darauf, dass Elkana nach einer bereits früher mitgeteilten Trad. nach 10jähriger Ehe mit Ch. die Peninna zur Frau nahm. Da aber nach einer midr. Interpretation des 8. Verses Peninna 10 Kinder zur Welt brachte, wofür 8 Jahre Schwangerschaft in Anrechnung kommen und Channa im darauffolgenden 9. Jahre Samuel gebar, so ergaben sich für die Dauer der Ehe Channa's mit Elkana bis zur Geburt Samuels ungef. 19 Jahre.

Der folgende Midr. ist in jener halach. Anschauung begründet, nach welcher bereits ein Kind zum „Erscheinen" in

Schilo verpflichtet ist. Da aber in diesem Falle von der Erfüllung jenes Gesetzes abgesehen wurde, so schloss man im halach. Sinne weiter, dass jedenfalls die Gesundheit des Knaben dagegen sprach.

Das schwierige [אך יקם ד" את] דברו gab zur Entstehung der letztgen. Tradition Veranlassung.

„Nach Verlauf von zwei[1]) Jahren, nach der Entwöhnung, brachte Channa ihren Sohn hinauf nach Schilo. Schon aber besass Samuel eine solche Gelehrsamkeit, dass er hierin seinen künftigen Lehrer Eli überragte.

Es wird darüber erzählt[2]):

„Samuel sah Leute bei ihrem Opfer stehen und konnte sich den Zweck ihres Wartens nicht erklären.

„„Warum schlachtet ihr nicht?““ fragte er; sie aber antworteten:

„„Wir warten auf den Priester, der zu diesem Zwecke bald erscheinen wird.““ „„Wie?““ erwiderte er, „„Ihr wartet? Vorwärts, schlachtet! Haben wir nicht gelernt, dass das Schlachten von Opfertieren Laien, Frauen und Knechten erlaubt ist, sogar bei solchen Opfern, die für das Allerheiligste bestimmt sind?““ Erstaunt ob solcher Gelehrsamkeit gehorchten die Leute blindlings und schlachteten. Als aber der Hohepriester Eli kam und fand, dass ein Opfertier bereits geschlachtet war, da fragte er verwundert: „„Wer hat euch das Schlachten erlaubt?““ „„Ein Knabe.““ „„Bringt ihn her,““ befahl er. Sie brachten ihn hin, denn so heisst es: „„Und sie schlachteten den Farren und brachten den Knaben zu Eli. Schon wollte ihn Eli bestrafen, da warf sich Channa ihm zu Füssen und sprach: „„Bitte, mein Herr, ich beschwöre dich, lass ab von der Bestrafung.““ Eli aber sagte: „„Habe ich nicht gebetet und du bist gerettet worden (sc. von der Kinderlosigkeit)? er möge sterben; ich aber werde für ihn beten, und er wird dann frei ausgehen.““ Channa aber

---

1) Numeri r. c. 3, 8; cf. Thaanith j. 16 b.
2) Midr. Sam. c. 3, 6.

sprach: „„Um diesen Knaben habe ich gebetet; auch habe ich ihn erhalten, aber nur leihweise; denn er ist, wie sein Name sagt, ein von Gott „Geliebener“; weder du noch ich haben ein Verfügungsrecht über ihn.““ In jener Stunde weissagte der „Geist des Heiligen“: „„So lange Samuel lebt, wird auch Saul am Leben bleiben.““ Hierauf bückte sich Channa vor Gott; denn erst das Bücken machte Samuels Errettung zur Thatsache.“

Eine andere[1]) Version berichtet: „Eli sprach zu den Leuten, die das Opfer brachten: „„Rufet den Priester, damit er schlachte!““ Als nun Samuel wahrnahm, wie sie einen Priester suchten, da fragte er: „„Weshalb suchet ihr einen Priester zum Schlachten; dies kann ja auch von einem Laien vollzogen werden.““ Die Leute gingen auf seine Auseinandersetzungen nicht weiter ein, brachten ihn aber zu Eli. Dieser fragte nun Samuel: „„Woher weisst du das?““ Samuel erwiderte: „„Es steht nicht geschrieben: „Und es schlachte der Priester,“ vielmehr heisst es: „Die Priester sollen es darbringen“ d. h. von dem eigentlichen Akte des Darbringens, vom Auffangen des Blutes ab und weiter ist erst der Dienst des Priesters heranzuziehen; daraus ergiebt sich aber, dass jede Arbeit, die dem Blutauffangen vorangeht, auch von einem Laien verrichtet werden darf.““ Da sprach Eli: „„Du hast richtig geantwortet; jedoch hast du eine halachische Streitfrage in Gegenwart deines Lehrers entschieden und — weisst du denn nicht, dass jeder, der solches thut, sich des Todes schuldig macht?““ Da konnte sich Channa nicht mehr zurückhalten, sie schrie zu Eli: „„Ich bin das Weib, das bei dir stand, um zu dem Ewigen zu beten.““ Eli aber sprach: „„Lass ab, ich will ihn bestrafen und dann zu Gott beten, dass er dir einen noch grösseren Sohn als diesen schenke.““ Sie aber sprach: „„Um diesen Knaben habe ich gebetet, nur diesen wollte ich.““

Die beiden angeführten Midraschim beruhen auf dem

---

[1]) Berachoth b. 31 b.

allgemeinen Bestreben der Tradition, den Helden und Grössen der Geschichte rühmenswerte Thaten und Eigenschaften beizulegen.

Den unmittelbaren Anlass zur Entstehung gen. Tradition bot der Wechsel der Subjecte und Objekte in den Versen I, 24 und 25, 26.

Bemerkenswert ist das Wortspiel zwischen שאול und dem Könige שָׁאוּל.

Channas Dankgebet.

I. V.

Und es betete Channa und sprach:
„Es jubelt mein Herz bei dem Ewigen.
Erhaben ist mein Horn bei dem Ewigen,
Erweitert ist mein Mund über meine Freude,
Denn ich freue mich ob Deiner Hilfe."

An verschiedenen[1]) Stellen im Talmud wird aus den Worten: . . . רמה קרני בה' . . . geschlossen, dass Channa eine Prophetin war; denn sie weissagte: Erhaben ist (nur) mein Horn bei dem Ewigen d. h. nur diejenigen Könige, die mit dem Horne einst gesalbt werden, also nicht mit dem פך-Kruge, sind „erhaben" bei dem Ewigen, und ihr Königtum ist von ewiger Dauer. Mithin konnten nur David und Salomon, die mit dem Horne gesalbt wurden, auf ein ewiges Königtum rechnen, nicht aber Saul und Jehu, deren Salbung mit dem „פך"-Kruge vollzogen ward.

Den gleichen Standpunkt vertritt auch der Midrasch, wenn er an verschiedenen Stellen[2]) aus den Worten רמה קרני בה' auf ein קרן der Prophetie schliesst.

Die Erklärungen Rahmers[3]) jedoch, der mit Hilfe der pshieronymianischen Quaestiones in dem Worte קרן eine Allegorisierung des Prophetentums erblickt, können inso-

[1]) Megilla b. 14 a, s. Tosafoth, Samuel Edels z. St. ferner Horijoth b. 12 b. Kerithuth 6 a.

[2]) Midr. Echa c. 2, 6, Schochar-Tob ps 76, Midr. Sam. c. 4, 3.

[3]) Rahmer, Hag. Anal. pag. 319.

fern weniger in Betracht kommen, als Rahmer die eben erwähnte Talmudstelle, die den Schlüssel zu jenem Midrasch bietet, überhaupt nicht beachtet hat.

Aus dem Gesagten erhellt, dass das Gebet Channas allgemein im Midrasch und Talmud als eine Prophetie aufgefasst wurde. Ueber den Inhalt dieser Prophetie scheint jedoch kein Einverständniss geherrscht zu haben, und jeder Autor geht hier seine eigenen Wege. Die Paraphrasierung zu diesem Abschnitte war stets im Fluss, wie auch bereits Zunz [1]) sehr späte Zusätze in der Paraphrase des Targum J.' erkennen zu müssen glaubt.

Tosafoth [2]) nehmen ebenfalls an, dass, nach der Paraphrase des Talmud zum 1. Verse zu schliessen, das Vorhandensein von Paraphrasen zu den übrigen Versen, wie dies im Targum der Fall ist, kaum in Frage stand.

Im Folgenden möge nun gezeigt werden, was an hierauf bezüglichen Traditionen im Talmud und Midrasch noch vorhanden ist, inwieweit sie zu den Paraphrasen des Targum in Beziehung stehen, und welche sonstige Verbreitung sie gefunden haben.

Nach dem Midrasch [3]) ist das Suffix in dem Worte בישועתך im subjektiven und objektiven Sinne aufzufassen. Hiernach müsste Vers 1 übersetzt werden: „. . . ich freue mich ob der Hilfe, die Du mir zu Teil werden liessest, bezw. die Dir zu Teil geworden ist.

Wenn nun dieser Satz in prophet. Sinne gesprochen ist, dann kann unter Hilfe, die Gott Channa bezw. Israel erweist, in erster Linie nur dessen künftige Befreiung von dem Drucke der Philister gemeint sein. Unter Hilfe Gottes im objektiven Sinne ist aber dann nichts anderes als die Herausgabe der Bundeslade von seiten der Philister zu verstehen, da die Bundeslade die „Lehre Gottes“ enthielt.

---

[1]) Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge pag. 66, Anm. e.

[2]) Megilla b. 14 a, s. Tosafoth, Samuel Edels z. St., ferner Horijoth b. 12 b, Kerithuth 6 a.

[3]) Midr. Sam. c, 4, 4; cf Lev. r. c. 9, 3. cf. Tanch. zu Lev. pag. 36 a.

Ein anderer Midrasch[1]) sagt, dass Gott in dem nämlichen Augenblicke, als er von Ch. mit den Worten ד"צבאות angeredet wurde, folgenden Ausspruch that: „Channa! Du hast Meine Heere vermehrt! So will Ich auch deine Heere vermehren"; denn so heisst es: (I. Chr. 25, 5) „All' dieses sind die Söhne des Heman, des Sehers des Königs in den Worten Gottes, um zu erheben das „Horn". Und es gab Gott dem Heman vierzehn Söhne und drei Töchter."

Dieser Midrasch ist sehr characteristisch: Er enthält zunächst die Mitteilung, dass Channa nicht allein von Gott erhört, sondern auch einer besonderen Gnade teilhaftig wurde, indem sie die Mutter einer erlauchten Nachkommenschaft werden sollte. Diese besondere göttliche Gnade erscheint gewissermassen als ein Geschenk — מתנתא —, das Ch. von Gott zu erflehen gar nicht beabsichtigt hatte.

Ferner ist in diesem Midrasch zu der eben genannten Nachkommenschaft das Wort קרן in Beziehung gesetzt.

Hiermit scheint auch das Motiv für das Targum gegeben zu sein. Es paraph. Weissagungen über die Feinde Israels bezw. über die Feinde Gottes; es beginnt bei den nächstliegenden, den Philistern, spricht von deren Besiegung, von der Herausgabe der Bundeslade und spinnt von da ab weiter. In diesem Sinne führt es aus:

וצליאת חנה ואמרת ברוח נבואה כבר שמואל ברי עתיד למהוי נביא על ישראל ביומוהי יתפרקון מידא דפלשתאי ועל ידוהי יתעבדון להון ניסין וגבורן בכין תקוף לבי בחולקא דיהב לי ד" [ואף הימן בר יואל בר ברי שמואל דעתיד דיקום הוא וארבעת עשר בנוהי למהוי אמרין בשירה על ידי נבלין וכנרין עם אחוהון ליואי לשבחא בבית מקדשא בכין רמת קרני במתנתא דמני לי ד"] ואף על פורענות ניסא דעתיד למהוי בפלשתאי דעתידין דייתון ארונא דד" בעגלתא חדתא ועימיה קרבן אשמא בכין תימר כנישתא דישראל איתפתח פומי למללא רברבן על בעלי דבבי ארי חדיתי בפורקנך.

Der mittlere Teil dieser Paraphrase jedoch (ואף הימן בר. . . לי ד") ist ein Niederschlag des letztgenannten Midrasch.

---

[1]) Midr. Sam. c. 2, 2. Berachoth b 31, b.

II. V. „Niemand ist heilig wie der Ewige:
Denn ausser Dir ist keiner, und
Kein Hort wie unser Gott."

Zu diesem Verse paraphrasiert das Targum wieder einerseits die „Hilfe" für Gott, also seine Verherrlichung, andererseits die „Hilfe Gottes" für Israel, also die Niederlage seiner Feinde. Allerdings ist von dem Inhalte der eigentlichen Paraphrase in den Midraschwerken nichts übrig geblieben.[1])

Die Paraphrase lautet:

על סנחריב מלכא דאתור אתנביאת ואמרת דעתיד דייסק הוא וכל חילוותיה על ירושלם ונס סני יתעביד ביה תמן יפלון פגרי משיריתיה בכין יודון כל עממיא אומיא ולישניא וימרון לית דקדיש אלא ד״ ארי לית בר מינך ועמך ימרון לית דתקיף אלא אלהנא.

III. V.

„Häufet nicht hochmütige Reden!
Es werde nicht Übermütiges gesprochen!
Denn ein Gott des Wissens ist der Ewige,
Bei ihm werden erwogen die Ränke."

Nach einer Version[2]) wird dieser Vers auf Nebuchadnezar angewandt, nach einer anderen Version[3]) auf Pharao, wozu namentlich die Worte . . . אל יצא עתק Veranlassung boten. Offenbar erklärt der Midrasch das Wort עתק — [ההרה] ויעתק — durch „fortrücken": Sprechet nicht hochmütige Worte, die vor demütigen „weichen" müssen, wie auch Pharao hochmütig die Worte sprach: „Wer ist der Ewige, auf dessen Worte ich hören soll?" später aber gleichfalls den Rückzug antrat und sprach: „Ich will fliehen . . ." Mit

---

[1]) S. Anm. 3.

[2]) Midr. Sam. c. 5, 7.

[3]) Midr. Sam. c. 5, 8, Pesikta de R. Kahana c. 10, 41, vergl. a. Pesikta r. c. 19, Exod. r. 20, 10, Tanch. zu Exod. ed. Bub. pag. 27, b und 28 a, Schochar-Tob. ps. 22, ferner den mit diesen Midr. eng verwandten Midr. in der Mechilta zu Exod. 16, c. 1 u. 6. In dem letztgen. Werke ist auch Sanherib als ein sich mächtig dünkender aber von Gott gedemütigter Feind in Verbindung mit den übrigen vom Targum erwähnten Feinden Israels bezw. Gottes genannt. Nur von den Griechen und „Hasmonäern" ist im Midr. in besagter Reihenfolge keine Rede.

dieser Etymologie scheint auch die Vulgata übereinzustimmen[1]), wenn sie übersetzt: „Recedant vetera de ore vestro.“ Sie verwandelt das räumliche Fortrücken des Wortes עתק in ein zeitliches. Nahezu völlig scheint Ps. H. die Ansicht des Midrasch zu teilen, wenn er zur Stelle bemerkt:

In Hebraeo ita habetur: Exeant vetera etc. Et est sensus: Exeant humilia de ore vestro, de quo antea grandia et superba exibant. Quibus verbis Phenenam et filios eius increpat, quae ob fecunditatem sibi concessam, contra Annam elevabatur.

Das Beispiel, das Ps. H. zur St. bringt, ist zwar nicht dem Midrasch entsprechend, zeigt aber trotzdem midr. Charakter, wie es in der That bei der Interpretation der nächsten Verse vom Midrasch verwertet wird, während umgekehrt das Beispiel des Midrasch z. St. dem Ps. H. zur Interpretation der nächsten Verse dient.

Das Targum dagegen paraphrasiert im Sinne der ersten midraschischen Version und schreibt:

על נבוכדנצר מלכא דבבל איתנביאת ואמרת אתון כשדאי וכל עממיא דעתידין למישלט בישראל לא תסגון למללא רברבן לא יפקון גידופין מפומכון ארי ד״ ידע כולא ועל כל עובדוהי מתיח דינא אף לכון עתיד לשלמא פורענות חוביכון.

Das Wort דעות wird von dem Midrasch mit „Einsicht“, „Erkenntnis“ wiedergegeben, עלילות durch „Pläne“ „Beschlüsse.“[2])

IV. V. „Die Bogen der Helden werden stumpf,
Und die straucheln, umgürten sich
Mit Macht.“

Der Midr. Sam.[3]) bemerkt z. St.:

איתברת קשתהון דגיבריא ותשישיא אחסינו חיליהון.

„Die Bogen der Helden werden zerbrochen, und der Schwachen Heere werden stark.“

---

[1]) cf. Rahm., Die hebr. Trad. . . . Ztschrift: Ben-Chananja, Jahrgang 1864 pag. 258.

[2]) Midr. Sam, u. v. a. St.

[3]) — c. 5, 10, Bub. Anmerk. 55.

Das ausschliesslich aram. Sprachidiom, das sich in diesem Midrasch zu erkennen giebt, berechtigt wohl zur Annahme Bubers, dass der Verfasser des Midr. Samuel bezw. der Autor jener Version eine von den gew. Ausgaben abweichende Lesart des Targum vor sich hatte.

In der Lagard'schen Ausgabe und in den Polyglotten findet sich nämlich folgende Lesart:

על מלכות יוון איתנביאת ואמרת קשתת דגיבריא יתברון ודבית חשמונאי דהוו חלשין יתעבדן להון גבורא.

Erwägt man nun, dass all' jene erw. Midraschim[1]) die in inniger Beziehung zu den Paraphr. des Targ. stehen, ganz analog dem T. alle Feinde mit Ausnahme der Griechen nennen, bedenkt man ferner, dass die Paraph. des Targum überhaupt von späteren Zusätzen nicht frei sind[2]), so darf wohl die Annahme als berechtigt erscheinen, dass die fragl. Paraphr. des Targ. in ihrer jetzigen Gestalt als das Werk einer späteren Interpolation anzusehen ist.

Ps Hieronym.[3]) wendet diesen Vers u. A. analog dem Midr. in den vorhergehenden VV. auf die Ägypter an; er schreibt: „Arcus Ägyptiorum, id est, fortitudo et potentia, superata est; et infirmi, scilicet Israelitae, confortati sunt.

V. V.

„Die da gesättigt sind mit Brot — verdingen sich,
Und die Hungrigen feiern.
Während die Unfruchtbare sieben gebärt,
Welkt die Kinderlose dahin."

An die Worte . . . עד עקרה ילדה שבעה anknüpfend, bemerkt der Midr. Folgendes zur St.[4]): „Es heisst: „„Bin ich dir nicht lieber denn zehn Söhne?"" [so gross war die Zahl der Söhne Peninnas]; wie ist dann obiger Vers zu verstehen? Die Rabbinen sagen:

„„So oft Channa ein Kind geboren hatte, begrub Pen.

---

[1]) Vergl. S. 36 Anm. 1 u. 3.
[2]) Zunz, a. a. O.
[3]) cf. Rahmer, a. a. O.
[4]) Pesikta r. c. 43, Midr. Sam. c. 5, 10.

deren zwei. Als Ch. das vierte Kind erhielt, waren von denen P'. bereits acht gestorben. Mit bangem Zagen sah Pen. der Geburt von Channas fünftem Kinde entgegen. Da konnte sich P. nicht länger mehr halten, sie demütigte sich vor Channa und sprach: „Dein Gebet wird von Gott erhört, ich habe mich gegen Dich versündigt; verzeihe mir, damit Gott wenigstens meine beiden letzten Kinder am Leben lässt.“ In jener Stunde betete Channa zu Gott: „„Lass ihre beiden Kinder am Leben.““ Gott aber sprach zu Channa: „Ich schwöre dir, dass sie bereits für den Tod bestimmt waren, nur durch dein Gebet sind sie am Leben geblieben; deshalb werde Ich auch sie dir zuerkennen, denn so heisst es: „„Während die Unfruchtbare sieben gebärt . . .“ da die zwei Kinder der Peninna als Channa's Kinder angesehen wurden.“

R. Nehemja sagt: „Die zwei Söhne Samuels wurden Channa gleichfalls zuerkannt, da die Enkel in dieser Hinsicht wie Söhne betrachtet werden.“

R. Jehuda sagt: „Samuel repräsentierte die Persönlichkeit eines Moses und Aharon.“

Also hatte Channa auch nach Ansicht der beiden letzten Autoren sieben Kinder.

Die Basis dieser Traditionen liegt in der Interpretation der o. gen. Antithese und dem damit im Widerspruch stehenden Verse II, 21.

Es wird nämlich ausdrücklich behauptet, dass der erste Teil der Antithese auf Channa, der zweite Teil auf Peninna zu beziehen sei. Wenn dem aber so ist, dann bleibt die Siebenzahl der Kinder Channas gegenüber II, 21 unverständlich, daher also die oben erwähnten Traditionen. Ps. H.[1]) kennt gleichfalls zum Teil diese Traditionen; in wieweit jedoch dieses der Fall ist, möge an Nachstehendem erwiesen werden. Anknüpfend an eine Lesart, auf die wir noch zurückkommen werden, bemerkt er z. St.:

---

[1]) cf. Rahmer a. a. O.

„Donec sterilis peperit plurimos: et quae multos habebat filios, infirmata est.“ In Hebraeo et in Septuaginta translatione, non plurimi, sed septem leguntur. Judaei hunc locum ita intelligunt, quod nato Samuele, mortuus sit filius primogenitus Phenenae et ita ortis filiis Annae, Phenenae filii mortui sunt. Sed quaerendum est, quomodo hoc stare possit, cum Phenena septem: Anna autem non plus quam quinque filios habuerit. Quam quaestionem Hebraei solventes, duos filios Samuelis cum filiis Annae annumerant.

Vergleichen wir diese Erklärung mit den oben in Rede stehenden Traditionen, so ergiebt sich Folgendes: Ps. H. citiert in oberflächlicher Weise die Ansicht der Rabbinen; während aber nach deren Ansicht stets zwei Kinder bei der jeweiligen Geburt Channas Kinder starben, so war bei Ps. H. das Verhältnis von 1 : 1. Allein nach dieser Berechnung, fragt Ps. H., wäre ein plus von zweien bei Peninna's Kindern vorhanden, das durch o. gen. Tradition keine Erklärung findet, da doch Peninna sieben, Channa aber nur fünf Kinder hatte. Diese Frage löst er mit der oben citierten Ansicht R. Nehemja's.

Eigentümlich bleibt die soeben erwähnte Frage des Ps. H., da doch nirgends von einer Siebenzahl der Kinder Peninnas gesprochen wird; diese Frage aber giebt den Schlüssel zu der Divergenz Ps. H'. vom Midrasch.

Die midr. Siebenzahl der Kinder Channas ist der Ausgangspunkt o. gen. Tradition. Die Siebenzahl bei den Kindern Peninnas, von denen im Midr. nirgends die Rede ist, die des Ps. H.

Von dieser falschen Basis ausgehend, sieht sich Ps. H. genötigt, das Verhältnis zwischen Geburts- und Sterbefällen in der ersten Tradition von 1:2 auf 1:1 zu reduzieren, und da die fälschlich citierte Erklärung kein befriedigendes Resultat ergiebt, wird auch noch die zweite Tradition, die Nehemja's, verwertet, die aber nach dem Midrasch in keinem Verhältnis zur ersten steht.

In einer derartig verfehlten Wiedergabe des Midrasch zeigt Ps. H. deutlich, dass er nur mechanisch eingeprägte Traditionen in ebenso mechanischer Weise reproduciert, und es dürfte schwer fallen, in ihm einen „Hebraeum in scientia legis florentem [1])“ zu erkennen.

Eine andere Tradition bemerkt zur Stelle שבעים בלחם נשכרו זו פנינה שהיתה שבעה בבנים ונשתכרה d. i. Peninna, „die gesättigt war mit Kindern und sie verlor.“ [2]) Dieser Tradition schliesst sich auch die Peschito an, wenn sie liest:

ܠܥܩܪܬܐ ܡܠܝܐ ܘܣܟܠܬ.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch der Vulgata eine derartige Lesart zu Grunde liegt:

„Donec sterilis peperit plurimos . . .“

Doch kann sie auch שבעה als eine allgemein angenommene Zahl betrachtet haben.

Ephraem scheint gleichfalls diese Tradition zu kennen, denn er citiert sie fast wörtlich: (II, 5)

ܣܒܥܢܐ ܒܠܚܡܐ ܐܬܐܓܪܘ ܘܟܦܢܐ ܐܬܪܘ. ܗܝ ܗܝ ܕܐܬܡܠܝܘ ܠܥܩܪܬܐ

ܡܠܝܐ ܘܣܟܠܬ ܘܣܓܝܐܬܐ ܒܒܢܝܐ ܕܬܠܕ ܘܪܦܬ ܠܥܩܪܬܐ ܕܠܝܬ ܠܗ.

Nach einer anderen Version [3]) enthält dieser Vers eine Weissagung über Haman und seine Söhne, von denen siebzig vor den Thüren um Brot betteln würden.

Diese Tradition bringt auch das Targum; es paraphrasiert zur Stelle:

על בנוהי דהמן איתנביאת ואמרת דהוו שביען בלחמא ונאן בעותרא וסגיאין בממונא איתמסכנו תבו לאיתגרא בלחם מזון פומהון מרדכי ואסתר דהוו חשיכין עתרו ואתנשיאו ית מסכנותהון ותבו למיהוי בני חורין . . .

Auch der zweite Teil der Targum-Paraphrase hat seine Stütze im Midrasch, denn in einer bereits früher mitgeteilten Tra-

---

[1]) „Admonitio in opuscula subsequentia sc. in quaest. hebr. in libr. Reg. . . in der uns vorl. Ausgabe v. Migne pag. 1327 u. 1328.

[2]) Midr. Sam. a. a. O. cf. Genes. r, c. 73, 1.

[3]) Megilla b. 15a.

dition (pag. 24) werden Zion und Channa als „unfruchtbare Frauen“ neben einander genannt. Das Targum lautet z. St.:

כן ירושלם דהות כאיתא עקרא עתידא דתיתמלי מעם גלוותהון]ורומי חייבתא דהות מליא סגי עממיא יסופון משריתהא תיצדי ותיחרוב[

Die Paraphrase über „Rom“ wird von Zunz[1]) als ein späterer Zusatz betrachtet. Dagegen ist die Beziehung auf Jerusalem bezw. auf das Volk Israel ziemlich hohen Alters, auch bei Ephraem finden sich Anklänge, natürlich deutet er die ganze Stelle im christologischem Sinne. Er bemerkt nämlich:

(II, 5) ܒܪ̈ܬܐ ܡܫܝܚܐ ܠܥܡܡܐ ܕܠܥܡ̈ܡܐ ܥܠܗ ܡܢ ܟܪܘܙܘܬܐ

ܒܝܠܕܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܠܥܠܡܘܬܐ ܕܢܘ̈ܗܪܐ ܕܒܫܘܒܚܗ ܘܒܠܘܚܡܗ

ܠܠܫܪܘܬܐ ܗܠܝܢ.

VI. V.

„Der Ewige tötet und belebt;
Er führt hinab in die Gruft und wieder empor.“

Nach der Tradition[2]) wird diese Weissagung des künftigen Lebens durch den zweiten Teil des Schriftverses in dem Sinne determiniert, dass er sich nur auf die Wiederbelebung Korachs bezieht. Anlass hierzu boten in erster Linie der in Numeri XVI, 33 u. I. Sam. 2, 6 zugleich gesetzte Ausdruck שאול; ferner die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Korach und Samuel.[3])

In diesem Sinne paraphrasiert auch das Targum (nach Lagardes Ausgabe):

כל אילין גבורתא דד״ דיהוא שליט בעלמא ממית ואמר לאחאה מחית לשאול ואף עתיד לאסקא בחיי עלמא]ברם קרח בר יצהר בר קהת בר לוי דמיניה נפק שמואל ברי איתחת לשאול על עיסק דקם ואיתפלג על משה ואהרן צדיקיא יסקון מבית בליעתהון ויודון דלית ד״ בר מיניה[.

Die Paraphrase über Korach findet sich nur bei Lagarde, sie scheint in den späteren Targumausgaben aus rhetorisch-

---

[1]) Zunz, a. a. O.

[2]) Midr. Sam. c. 5, 12, Sanhedrin, j. 18 a, vergl. auch Megilla b. 14 b, u. v. a. St.

[3]) Numeri r. c. 18, 8.

technischen Gründen weggelassen worden zu sein; in dem ersten Teile schildert der Paraphrast die Allmacht Gottes gegenüber den inneren Feinden in Israel; nach deren Besiegung wird auch schliesslich der letzte äussere Feind, Gog Magog, geschlagen werden, und die Zeit der Erlösung ist gekommen; dies enthält der letzte Teil.[1]) Da aber eine Anspielung auf Korach und seine Söhne doch störend auf den rhetorischen Gang einwirken würde, so musste von einer Einschiebung dieser Paraphrase abgesehen werden; aber gerade dieser künstlerisch angelegte Bau verrät die spätere Redaktion.

In der Stelle bei Lagarde fällt ein unverständlicher Wechsel der Subjekte auf, der durch die Annahme eines ausgefallen בני vor קרח seine Korrektur findet.

Im übrigen schliesst sich das Targum genau dem Midrasch an, der besagt, dass sie selbst (sc. die Söhne Korachs) nach ihrer dereinstigen Wiedererstehung Channas Lied: „Der Ewige tötet und macht lebendig ....“ Gott vortragen werden.

Jedenfalls aber wird dieser Vers nach Übereinstimmung aller Traditionen im Sinne einer zukünftigen Wiederbelebung gedeutet.

Auch Aphraates kennt bereits diese Interpretation und erblickt in ihr einen neuen Beweis für die Auferstehung der Toten, so schreibt er pag. 421 Z 4 v. o.:

... ܘܚܢܐ ܐܡܪܬ ܕܡܪܝܐ ܡܡܝܬ ܘܡܚܐ. ܘܡܚܝܐ ܠܡܝ̈ܬܐ ܘܡܩܝܡ.

VII. u. VIII. V.

„Der Ewige macht arm und reich;
Er erniedrigt, auch erhöht er.
Er erhebt aus dem Staube den Dürftigen.
Aus dem Kote erhebt er den Dürftigen:
Um ihn gleichzusetzen den Edlen;
Und den Thron der Ehre weist er ihnen zu;

[1]) Vgl. S. 36 Anm. 2.

Denn dem Ewigen sind die Grund-Festen der Erde.
Und er stellt auf sie das Erdenrund.“

Der erste Teil des 8. Verses wird nach dem Midrasch[1]) bald auf Josephs Erhöhung, bald auf Daniels Verherrlichung angewandt.

Der zweite Teil aber wird nach dem Midrasch [2]) auf die bevorzugte Stellung Israels, nach dem Talmud [3]) auf die der Frommen bezogen. Nach dem Midrasch ist Israel in seiner Frömmigkeit das Fundament gewissermassen der göttlichen Regierung:

. . . וישת עליהם תבל . . .;

nach dem Talmud vertreten die Frommen überhaupt diese Stelle. In diesem Sinne führt er aus: „Wenn Gott sieht, dass die Frommen im Schwinden begriffen sind, dann verpflanzt er sie in die einzelnen Geschlechter; denn so heisst es: „„Dem Ewigen sind die Grundfesten der Erde, und er wälzt auf sie das Erdenrund. „„Rabbi Chija bar Abba lehrt im Namen Rabbis, dass um eines „Frommen“ willen die Welt besteht; denn so heisst es: „Der Gerechte ist der Grund der Welt.“

Mit etwas weiteren Ausführungen besagt das Targum das Gleiche:

מקים מעפרא מסכינא מקיקילתא מרים חשיבא לאותבותהון עם צדיקיא רברבי עלמא וכורסי יקרא מחסין להון ארי קדם ד" גלן עובדי בני אינשא מלרע אתקין גיהנם לרשיעיא עברי מימריה וצדיקיא עבדי רעותיה שביליל להון תבל.

Die Etymologie des Talmud [מצוקי = מצוק = צרה וצוקה] = צדיקי kennt auch Ps. Hieronymus,[4]) der also ausführt:

---

[1]) Midr. Sam. c. 5, 14.

[2]) Midr. Sam. c. 5, 15. cf. Anm. 68.

[3]) Joma b. 38 b. cf. Rahmer, Ben-Chananja pag. 261.

[4]) Er ist jedoch sehr zweifelhaft, ob für die pshieronymianiche Quästion die betr. Talmudstelle den Ausgang bildet, da man keineswegs veranlasst ist, obige Etymologie als Basis der talmudischen Tradition anzunehmen. Erst das Targum, das dem ganzen Vers einen einheitlichen Gedanken zu Grunde legt, sieht sich zu einer derartigen Etymologie veranlasst, die dann

„Domini enim sunt cardines terrae, et posuit super eos orbem.“ In Hebraeo ita habetur: „Domini enim sunt afflicti terrae.“ Afflictos terrae, Hebraei pauperes spiritu et humiles corde intelligunt: super quos Dominum orbem posuisse dicunt: quia eorum meritis terram stare autumant.

IX. V.

„Die Füsse seiner Frommen behütet Er,
Und die Frevler — im Finstern verkommen sie.
Denn nicht in der Kraft zeigt sich des Mannes Stärke.“

Nach dem Talmud[1]) wird aus diesem Verse die Ansicht abgeleitet, dass ein Frommer, so er die meisten Jahre seines Lebens schuldlos verbracht hat, durch Gottes Hilfe überhaupt nicht mehr sündigen wird, (er somit auch vor dem גיהנם bewahrt ist.)

Innig verwandt mit dieser Tradition scheint die Paraphrase des Targum zu sein, das diesen Vers gleichfalls im eschatologischen Sinne auffasst.

Es bemerkt zur Stelle:

גוית עבדוהי צדיקיא ייטר מגיהנם ורשיעיא בגיהנם בחשובא יתדנון להודעא ארי לא מן דאית ביה חילא זכי ליום דינא.

X. V.

„Der Ewige — zerschmettert werden seine Feinde,
Über ihnen im Himmel donnert er;
Der Ewige richtet die Enden der Erde,
Und wird Macht geben seinem Könige
Und das Horn seines Gesalbten erhöhen.“

Noch stärker tritt in dem Midr.[2]) zu diesem Verse die eschatologische Färbung zutage. Im Talmud wird die Behauptung aufgestellt, dass Channa inbezug auf die Frevler Israels und der übrigen Völker, die da hinab zur Hölle fahren, deren Körper zerfallen, deren Seele verbrannt und

---

auch für Ps. Hieronymus massgebend war, nach Rahmer jedoch wäre der Talmud die Quelle für Hieronym.

[1]) Joma b. 38 b. Pea j. 4, b. u. v. a. St.

[2]) Rosch-Hasch. b. 17 a, Berach. j. 30 a.

deren Geist unter „die Fussballen der Frommen“ hingestreut wird, die Worte gesprochen hat:

ד"יחתו מריבו

Das Targum aber geht auf diese Deutung nicht näher ein, paraphrasiert vielmehr, משיחו gleich dem Midrasch im messianischen Sinne deutend, den ganzen Vers in eben diesem Sinne und bringt damit auch die einstigen messianischen Kämpfe des Gog-Magog in Beziehung, wodurch es seiner dem Gebet Channas zu Grunde gelegten Idee [1]) von der siegreichen Bekämpfung Israels innerer und äusserer Feinde gerecht wird.

Demgemäss paraphrasiert es:

ד" יתבר בעלי דבבא דקיימין לאבאשא לעמיה עליהון מן שמיא בקל רם ישקיף ד" יעביד פורענות מן גוג ושירית עממין חטופין דאתיין עימיה מסייפי ארעא ויתן תוקפא למלכיה וירבי מלכות משיחיה.

Die messianische Deutung kennt auch Ephraem, er bemerkt z. St.:

(II, 10) ܘܢܬܠ ܥܘܫܢܐ ܠܡܠܟܗ. ܘܢܪܝܡ ܩܪܢܐ ܕܡܫܝܚܗ.

ܐܦ ܗܪܟܐ ܕܝܢ ܗܘ ܚܝܠܐ ܡܬܬܪܡܪܡܘܬܗܘܢ ܕܒܢܘܗܝ ܕܡܫܝ̈ܚܐ . . .

ܐ̈ܠܐ ܟܠ ܐܒܗܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܟܠܗܝܢ ܗܘܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܒܝܬ ܕܘܝܕ ܒܪ ܐ̈

ܢܫܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܗܘܬ ܒܪܘܚܬܐ ܘܟܠ ܠܥܡܗ ܘܐܘܪܫܠܡ.

Eli und seine Söhne.

Eli war ein Nachkomme Ithamars, des Sohnes Aharons, des hohen Priesters.

Er verwaltete drei Ämter: Das Amt des hohen Priesters, das Amt des Vorsitzenden des obersten Gerichtshofes, das eines Königs.

Er war in hohem Grade mit irdischen Glücksgütern gesegnet.

---

[1]) cf. pag. 35 und 43.

Seine Ernennung zum hohen Priester erfolgte an dem nämlichen Tage, an dem Channa ihr sorgenbelastetes Herz vor Gott ausschüttete.

Das Studium der hl. Schrift wurde sehr eifrig von ihm gepflegt. Seiner lauteren Frömmigkeit wegen erhielt er den Beinamen צדיק d. i. Frommer.

Er war sehr weise, der König Salomo spricht von ihm: „Ehre besitzen die Weisen“. (Spr. 3,35). An einer anderen Stelle spricht er von ihm: „Heil dem Menschen, der auf mich hört, zu wachen an meinen Thoren, Tag für Tag zu wahren die Pforte meiner Eingänge, denn wer mich gefunden, hat Leben gefunden und Gnade gewonnen vor dem Ewigen. (Spr. 8,34, 36).

Nach Einigen wäre ihm sein hohes Alter dadurch zu teil geworden, dass er sich sehr eifrig mit der hl. Lehre beschäftigte, denn also heisst es:

„Und Eli sass gerade auf dem Stuhle“ d. h. er lag dem Studium der hl. Lehre ob.

Seine Söhne aber erkannten den Ewigen nicht und bewirkten, dass ihr Vater Frevler genannt wurde, denn also heisst es:

„. . . . Söhne des Belijaal. Unter Belijaal ist aber nichts Anderes als „Frevler“ zu verstehen. Sonach wurde dem greisen Eli der Name Belijaal zuerkannt und ganz Israel hasste ihn wegen seiner Söhne.

Wenn die Kinder Israels seine Söhne auf der Strasse sahen, da raunten sie einander zu: „Sehet, das sind die Priester Gottes! Wie sie sich nur benehmen! Da erscholl einmal ein Ruf vom Himmel herab und weissagte: „Sie handeln so, dass es von ihnen heisst: „„(Spr. 8, 36) . . Aber wer mich verfehlt, beraubt sich selber; alle meine Hasser lieben den Tod.““ Desshalb heisst es auch: „„An einem Tage werden beide sterben.““

Sie hassten das Leben und liebten den Tod.

Der grosse Kummer über seine Söhne verursachte, dass Eli plötzlich sehr alterte.

Eine andere Version berichtet hierüber:

„Bei keiner Altersangabe findet sich die Determination „sehr". Nur bei Eli heisst es: Und Eli war sehr alt — er zählte bereits 98 Jahre — d. i. was bei Jjob [34, 10] steht: „„. . . Der nicht achtet das Ansehen des Fürsten."

Die Söhne Elis glichen einem Rebellen, der einen Stein auf das Portrait seines Königs wirft. Da spricht der König: „„Nehmet den Stein und tötet damit den Missethäter.""

Die Söhne Elis erzürnten Gott ganz besonders schwer, denn also heisst es: „„Und die Sünde der Knaben war sehr gross"".

Da sprach Gott: „„Zur Strafe werde auch Eli „sehr" alt""; denn also heisst es: „„Und Eli wurde sehr alt.""

Drei Kronen waren im Besitze Elis: Die Krone des Priester- und Königtums, die Krone des obersten Richters. Die Krone des Priestertums, denn also heisst es:

„Und Eli, der Priester."

Des Königtums, denn also heisst es: „Er sass auf dem Throne."

Des obersten Richters; denn also heisst es: „An dem Pfosten des Heiligtums vor dem Ewigen."

Durch die Sünden seiner Söhne verlor er sie alle; denn so heisst es: „Und Eli lag" d. h. er war nicht mehr hoher Priester; „an seinem Orte" d. h. nicht mehr auf dem Throne d. i. er war kein „König" mehr; „und seine Augen begannen trüb zu werden" d. h. er war nicht mehr Vorsitzender des Gerichtshofes." Hieraus lässt sich ersehen, was die Söhne ihrem Vater erwirkt hatten.

Eine andere Version lautet:

„Drei wurden früh alt durch die Übelthaten ihrer Söhne."

Der erste war Jizchak; er nahm sich die Sünden seines Sohnes Esau, der dem Götzendienst huldigte und seinen Götzen Räucherwerk darbrachte, sehr zu Herzen. Durch die „erzeugten Rauchwolken" aber erblindeten die Augen

Jizchaks; deshalb heisst es auch: [Genes. 27, 1] „Und es geschah, als Jizchak alt wurde.“

Der zweite war Eli, der durch den Kummer über seine Söhne sehr alterte; denn so heisst es: „Und Eli war sehr alt.“ Weshalb war er sehr alt? Weil er von den Übelthaten seiner Söhne hörte.

Der dritte war Samuel; denn so heisst es: [I. Sam. 8, 1] „Und es geschah, als Samuel alt wurde.“

War er denn wirklich so alt? Sein ganzes Leben zählte ja nur 52 Jahre? Nur durch die Leiden, die ihm das Betragen seiner Söhne zugefügt hatte, alterte er früh; denn so heisst es auch: [I. S. 8, 3.] „Und es wandelten seine Söhne nicht in seinen Wegen.“ [1])

Diese ganze citierte Midraschgruppe ist zum grössten Teile wieder allegorischen Charakters, der mehr oder minder in der Breitspurigkeit des Textes seinen Ausgang hat. Die rhetorisch ausgeschmückten Erklärungen lassen auf ein ziemlich junges Alter schliessen. Eine exegetische Bedeutung dürfte kaum in ihnen zu erkennen sein.

Die Schuld der Söhne Elis.

Die Söhne Elis erfahren im Talmud und Midrasch eine mildere Beurtheilung, als dies nach der wörtlichen Auffassung des Schrifttextes zu erwarten wäre.

Nach der Schrift werden den Söhnen Elis zwei schwere Vergehen zur Last gelegt:

1) Verächtliche Behandlung der Opferangelegenheiten.

2) Vergehen wider die Sittlichkeit.

Was nun das erste Vergehen betrifft, so findet sich darüber folgende Version: [2])

„Gott sprach zu ihnen:

---

[1]) Beth-Hamidr. Bd. 4 pag. 58; vergl. Tana debe Elijahu r. c. 11, vergl. a. Koheleth r. Absch. 10, 15; ferner Midr. Sam. c. 1, 9; c. 8, 3; s. Anm. 14 v. Bub., Tanch. z. Lev. pag. 338.

[2]) Midr. Sam. c. 6, 1.



„„Warum esset ihr die Reste der Speiseopfer und lasst das „Kamez“ den Fliegen zum Frasse?““

„„Warum esset ihr das Fleisch und lasst die Fettstücke in der Sonnenglut zergehen?““

Das Volk sprach zu den Söhnen:

„„Es möge der Priester kommen, das Blut zu sprengen, die Fettstücke zu räuchern, dann mag er sich Fleisch nehmen.““

Statt dessen aber sprachen die Priester:

„„Das Blut sprenge ich nicht, das Fett räuchere ich nicht, gebt das Fleisch zum Braten her, — wenn nicht, so nehme ich es mit Gewalt.““

Welche Bezeichnung erwarben sie sich durch dieses Benehmen?

„„Und die Söhne Elis waren בני בליעל““; d. i. Söhne, welche das himmlische Joch abgeschüttelt hatten; sie sagten: „„Es giebt keine Herrschaft im Himmel;““ denn so heisst es auch:

„Die Söhne Elis waren בני בליעל; und an einer anderen Stelle steht geschrieben: „„Es sind ausgegangen Männer — בני בליעל — und sie verleiten das Volk zum Götzendienst.““[1])

Über die zweite Schuld, die ihnen nach der Schrift zur Last gelegt wird, finden sich folgende Versionen:

I. Vers.[2]) „Jeder, der sagt, dass die Söhne Elis sündigten, ist irriger Meinung. Ist es denn möglich, dass die Söhne eines solchen צדיק eine derartige Sünde begehen konnten? Sage vielmehr, dass sie die Frauen, die ihre Reinigungsopfer nach Schilo brachten, warten und ausserhalb ihres „Hauses“ übernachten liessen, und die auf solche Weise verursachte Vernachlässigung ehelicher Pflichten wird den Söhnen Elis angerechnet, als hätten sie selbst unerlaubten Beischlaf gepflogen.“

II. Vers.[3]) „Die Söhne Elis waren frei von jener Schuld, die da lautet: „„. . . und dass sie bei den Frauen schliefen,““

[1]) s. a. pag. 28, Midr. Kohel. c. 1.
[2]) Sabbath b. 55 b, Sanhedrin j. 7 b, Horijoth j. 47, Ketuboth j. 60 b.
[3]) Bh. M. Bd. 4, pag. 59.

sondern nur darin vergingen sie sich, dass sie die Opfer nicht zur rechten Zeit darbrachten. Als nämlich die Töchter Israels Turtel- oder junge Tauben behufs ihrer Reinigung darbringen wollten, nahmen die Söhne Elis die Opfer in Empfang, liessen aber die Zeit verstreichen, ohne die Opfer darzubringen. Die Töchter Israels glaubten jedoch, dass ihr Opfer bereits dargebracht und somit der letzte Akt ihrer Reinigung vollzogen sei, gingen nach Hause im Zustande der „Unreinheit“ und verleiteten unbewusst ihre Männer zur Sünde; denn es heisst nicht, dass sie „schliefen“ bei den Frauen, wohl aber dass sie „schlafen liessen“ sc. die rechtmässigen Ehegatten bei ihren „unreinen“ Frauen; denn es heisst nicht: מחטיאים עם ד" d. i. sie verleiten das Volk Gottes zur Sünde, wohl aber „מעבירים“ d. h. sie lassen vorübergehen, verstreichen, sc. die Stunden, die Zeit des Darbringens.“

III. Vers.[1]) „Rab sagte: „„Pinchas hat überhaupt nicht gesündigt““; dem stände jedoch der Text entgegen, in dem es heisst: אשר ישכבון d. h. dass sie (beide) schliefen; setze dafür ישכבן (also singularis); dagegen spräche das אל בָּנַי von V. 24. Da sagte Rab Nachman bar Jizchak: „„Lies: אַל בָּנַי““; dagegen wäre מעבירים von V. 24; dafür las Rab Hunna der Sohn des R. Josua: מעבירם; dagegen spricht wieder das בני בליעל von Vers 12.

Da findet sich folgender Ausgleich: Pinchas hatte die Pflicht, dem Chophni zu wehren; da er aber diese Pflicht nicht erfüllt hatte, so wird er von der Schrift betrachtet, als hätte er selbst gesündigt.“

Die erste Version hat zur Quelle den Talmud babli und jerusch: die II. V. findet sich in Jellineks Beth-Hamidrasch; doch kann die im Talm. jerusch. kursierende Lesart von ישכיבון — causativ — bereits als Anläufer der II. Version gelten; die III. Version ist wiederum dem Talmud babli entnommen.

Was nun die Genesis dieser Traditionen betrifft, so ist

[1]) Sabbath b. 55 b.

in erster Linie das bekannte Milderungsverfahren, das im Talmud und Midrasch an mehreren Stellen sich findet, massgebend gewesen.

Auffallend ist die starke Verbreitung, welche dieser Midrasch gefunden hat. Zunächst ist es die zweite Version, die grösstenteils von Ps. Hieronymus citiert wird. Er bemerkt nämlich z. St.: Dormisse eos dicunt Hebraei cum mulieribus, eo quod post menstrui tempus aut partus, non impleto (secundum legis praeceptum) sacrificio, suadebant eas ad viros suos redire eisque commisceri. Et dormire ideo dicuntur: quia eas dormire cum viris suis, contra praeceptum legis, faciebant. Unde idem Eli post paulum ait: Non est bona fama quam ego audio, ut transgredi faciatis populum Domini. Transgressionem ergo populus faciebat: quia, sacrificio non rite peracto, uxoribus suis iungebatur. Sicut enim vi extorquebant carnes ab immolante, ita etiam extorquebant sacrificium ab offerente. Et idcirco sicut in auferendis carnibus, faciebant homines detrahere sacrificio Domini, ita quoque nihilominus in coniungendis uxoribus, transgredi faciebant populum Domini.

In der typischen Wiedergabe des Wortes מעבירים mit transgressionem facere, das dem hebr. (בלאו) עובר (ein Verbot) „übertreten" entspricht, und das im vorliegenden Falle augenscheinlich auf das „sacrificio non rite peracto uxoribus suis iungere" zu beziehen ist, schliessen sich Vulgata und Ps. Hieronymus gleichfalls vollständig der Tradition an und zwar der III. Version, die מעבירים in diesem Sinne interpretiert.

Raschi will zur St. die Correktur des מעבירים in מעבירם gestrichen wissen, da nach ihm dem betr. Worte die Auffassung des Targum מרננין = „Gerücht verbreiten", die sich auch an mehreren anderen Stellen des Midrach[1]) findet, zu grunde liegt. Allein sowohl die zweite Version, als auch die Auffassung der Vulgata und des Ps. Hieronym. bezeugen die geschichtliche Berechtigung jener ersten Lesart. Andererseits beweisen die V.V. in der Vulg. und bei Ps. Hie-

[1]) Beth-Hamidr. Bd. 4. pag. 58.

ronymus das hohe Alter des Midr. cf. Fields Hexapla Alex. 44,74 . . . καὶ ὡς ἐκοίμιζον τᾶς γυναῖκας.

Lagarde bringt in der Vorrede zu seiner Ausgabe unter der Rubr. des אח ספ (pag. XIV,30) die Tradition

ויח דמשהן יח קרבני נשיא דמרכירן דאתן לצלאה.

Ephraem bemerkt zu III,22:

ܘܠܡܠܟ ܗܪܟ ܘܡܥܠ ܒܗ ܕܠܒܝܫܝܢ ܗܘܘ ܒܠܒܘ̈ܫܗܝܢ ܠܒܠܒܗ
ܐܡܗܪܐܝܬ ܘܕܡܢܚܬܝܢ ܠܒܢ̈ܬܐ ܕܡܢܚܬܝܢ ܒܡܡܫܚܬܐ.
ܠܡܫܡܫܘܬܗ ܕܗܘܬ ܠܡܫܟܢܐ ܗܘ ܚܕܐ ܡܢ ܚܡܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܫܪܝܬܐ ܠܡܫܟܢܐ.
ܒܐܬܪܐ ܗܢܘܢ ܚܕܢ ܕܒܢ̈ܬ ܢܫܝܢ ܒܡܫܟܢܬܐ ܐܬܡܢܝܘ. ܘܠܘܬ ܠܘܝܐ
ܡܢܗܘܢ ܕܠܒܝܫܝܢ ܠܗ ܠܡܫܟܢܐ. ܘܕܡܬܟܢܫܢ ܕܡܢܚܬܝܢ ܠܒܢ̈ܬܐ ܐܝܟ ܒܝܫ̈ܬܐ
ܕܡܫܬܐ ܠܡܫܟܢܐ. ܐܘ ܕܠܘܬ ܡܢ ܠܡܫܟܢܐ ܡܢ ܐܡܪ ܕܒܝܬ ܠܡܫܟܢܐ ܡܢ
ܠܡܫܡܫܘܬܐ. ܒܗܘ ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܒܢ̈ܬ ܢܫܝܢ ܡܢܚܬܝܢ ܗܘܘ ܠܒܢ̈ܬܐ
ܕܡܢ̈ܚܢ ܒܡܡܫܚܬܐ ܠܐ ܠܢܫܐ ܡܚܡܪܐ ܐܘ ܠܡܫܟܢܐ ܕܡܫܡܫܬܐ ܚܙܐ.
ܠܐ ܓܝܪ ܢܡܠܟ ܗܠܝܢ ܗܕܐ ܢܦܠ ܠܒܠܒܘܬܗ ܐܘ ܡܢܗܘܢ ܕܡܡܪ ܐܠܗܝܢ
ܠܗ̇ ܗܠܝܢ ܢܫ̈ܐ ܒܝܬܐ. ܒܐܬܪܐ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܢܫ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܡ̈ܫܢ ܐܝܟ
ܐܝܟ ܒܡܫܟܢܬܐ ܘܡܢܚܬܝܢ ܡܚ̈ܙܝܬܐ ܐܝܟ ܠܢܫܐ ܚܠܦ ܡܚܙܝܐ
ܕܒܒܝܬܗܘܢ ܐܡܪܬܐ ܕܚܙܝܐ ܠܒܝܬܐ. ܗܠܝܢ ܗܕܐ ܚܠܦ ܕܒܝܬܐ ܠܡܠܟ
ܠܒܠܒܘܬܗ ܐܡܪ. ܠܐ ܗܘܐ ܡܡܪ ܡܡܪܐ ܗܢܐ ܕܡܥܠ ܐܢܐ ܕܡܢܚܬܝܢ
ܐܢܝܢ ܠܠܒܘܗ ܕܡܢܝܐ. ܗܢܘ ܐܢܝܢ ܠܠܒܢܐ ܡܢܚܬܝܢ ܐܢܝܢ ܡܢ
ܕܒܝܬܐ ܡܢ ܐܢܝܢ ܕܡܢܚܬܝܢ ܐܢܝܢ ܠܢܦܫ ܒܢܝܗܝܢ ܘܡܢܚܬܝܢ ܐܢܝܢ
ܒܝܬܐܝܗܝܢ ܠܡܚܙܝܐ ܘܠܒܢ̈ܬܐ. ܗܘܐ ܡܢܚܬܝܢ ܠܡܚܙ̈ܝܬܐ ܘܠܐ ܡܢܚܬܝܢ
ܚܘܒܐ ܕܒܒܝܬܗܝܢ ܘܕܚܠܬܗܝܢ܂

Ephraem kennt also ebenfalls dieses Milderungsverfahren; gleich dem Midrasch spricht auch er von „Frauen, die zur Darbringung ihrer Reinigungsopfer nach Schilo gekommen waren.“ Auch die Wiedergabe des מעבירים mit ܡܢܚܬܝܢ erinnert stark an diese Tradition.

Allein für eine spezielle Begründung des ܡܢܚܬܝܢ ܢܫ̈ܐ vermag Ephraem nichts zu bieten; denn sein Grund wäre

auch bei einem ܡܬܪܓܡܢ ܟܬܒܐ möglich. Es liegt nun die Annahme auf der Hand, dass Ephraem die Tradition in korrumpierter Form wiedergiebt.

Jedoch auch Aphraates[1]), der offenbar dieses Milderungsverfahren gleichfalls kennt und bei den Söhnen Aharons den Inhalt der analogen Tradition gleich Ephraem getreu wiedergiebt, lässt uns hier im Stich.

Woher kommt es nun, dass Aphraates diese Tradition nicht erwähnt? Die Antwort scheint in der Entstehungsgeschichte der Tradition gegeben zu sein, die sich folgendermassen gestaltet haben dürfte.

Es war eine alte Überlieferung, dass die Form des Schrifttextes zu schroff und deshalb ein Milderungsverfahren am Platze sei.[2])

Das Was war gegeben, es handelte sich nur noch um das Wie.

Im letzteren Punkte nun divergierten die Ansichten, da jeder Autor sich bemühte, mit Hilfe jenes Milderungsverfahrens nach seiner eigenen Methode die verschiedenen Textesschwierigkeiten z. St. zu heben, wodurch eine einheitliche Fassung nicht möglich war.

Der Mangel einer einheitlich gehaltenen Fassung jener Tradition in den Midraschwerken liess aber eine Reproduktion in formgerechter Weise von seiten nichtjüdischer Autoren als ausgeschlossen erscheinen.

Hieraus erhellt zur Genüge, aus welchen Gründen Aphraates eine Wiedergabe der betr. Tradition überhaupt vermeidet, die Erklärungen Ps. Hieronymi und die Ephraems aber an Breitspurigkeit und undeutlicher Form nichts zu wünschen übrig lassen.

I. V.[3]) „Eli stellte seine Söhne zur Rede und sprach:

---

[1]) Aphraates, pag. 61, 62; 261 cf. Funk, die Hom. d. Aphr. pag. 42, 43.

[2]) cf. Geiger, Urschr. pag. 272, Rahmer, Haggad. Analek. Graetz, Jubelsch. pag. 321 u. ff. Graetz, Haggad. Elemente bei den Kirchenvätern 1854 pag. 318 ff.

[3]) Midr. Sam. 7, 7.

„„. . . Nicht gut ist das Gerücht, das ich über euch im Munde des Volkes höre.““

„So jemand wider seinen Mitmenschen sündigt,“ so bahnt der zuständige Gerichtshof einen Vergleich an, wenn aber gegen Gott, — wer soll der „Vermittler“ sein?“

II. V.[1]) „So jemand . . . sündigt und „der wieder Besänftigte“ betet für den Beklagten zu Gott, so wird Gott ihm verzeihen. So er aber wieder Gott selbst sündigt — durch wen soll sich Gott erflehen lassen? (Durch Busse und gute Thaten.)

Legt man dem בית דין d. i. Gerichtshof der I. Version, die Übersetzung ד" = Gott zu Grunde, dann ergiebt sich die Erklärung Ephraems z. St.:

(V. 24) ܐܢ ܢܣܟܠ ܓܒܪܐ ܒܓܒܪܐ ܠܕܝܢܐ ܡܢ ܩܪܘܒ ܡܦܝܣܢܐ. ܘܐܢ
ܒܡܦܝܣܢܐ ܢܣܟܠ ܓܒܪܐ ܡܢ ܠܕܝܢܐ. ܗܠܘ ܐܢ ܓܒܪܐ ܒܓܒܪܐ ܣܟܠܐ
ܒܠܠܗܐ ܠܐܠܗܘܬ ܣܟܠܐ ܕܒܠܗܘܢ ܘܗܘ ܒܡܨܠܝܢܘܬ ܠܡܘܣ ܕܫܠܐ
ܘܠܡܘܣ ܠܡܐܝܣܘܗ. ܐܢ ܕܝܢ ܓܒܪܐ ܒܠܠܗܐ ܠܣܟܠܐ ܒܡܢ
ܠܐܠܗܘܬ . . .

Dem Standpunkt der zweiten Version scheint Ps. Hieronymus einzunehmen, wenn er z. St. bemerkt:

„Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus.“ Quia placato sibi viro, in quem peccavit, placabilem sibi facit Deum, cui in viro peccavit. „Si autem in Deum peccaverit vir, quis orabit pro eo?“ Non ergo eo modo in virum, quo in Deum peccatur. Quia in virum peccare, peccatum qualecunque est, leviorque remissio. In Deum vero peccare, id est ab eius cultu recedere, impietatis peccatum est, difficiliorque remissio. Et quoniam cum in virum quis peccat, placato sibi viro, facit sibi Deum placabilem; in Deum autem cum quis peccat, quis orabit pro eo? Ac si dicatur: Per quem, Deum, sibi in quem peccavit, propitium facere poterit?“

Der Talmud sowohl, wie auch Ps. Hieronymus erblicken

[1]) Jomah 87 b.

also in dem „versöhnten Kläger“ (placatus sibi vir) den Vermittler zwischen Gott und dem Beklagten. Nur genügt nach der Erklärung des Ps. Hieronymus das Vorhandensein eines „versöhnten Klägers“ an und für sich, während nach dem Talmud dieser Vermittler noch „beten“ muss.

Im Übrigen ist die Darstellung dieser Tradition im Talmud so kompliziert, dass aus ihr eine Lesart, wie sie Ps. H. bringt, sehr leicht abgeleitet werden konnte.

Strafrede Elkanas.

„Einst kam der Prophet Elkana[1]) zu Eli und sprach: „Also spricht der Ewige: Habe ich mich deshalb zweimal zu euch niedergelassen: einmal, um die Kinder Israels aus Ägypten zu führen, das andere Mal, um deinen Vorfahren die Priesterwürde zu verleihen, dass ihr mich in solcher Weise herabwürdigt.[2]) Habe ich dich und deine Vorfahren deshalb in solch' hohem Grade ausgezeichnet, dass ich ihn mir erwählt und „genähert“ habe, während ich sonst die übrigen Grossen mir erwählt und nicht nahe gebracht habe?[3])

Habe ich deinen Stammvater Aharon deshalb zum Propheten erwählt?[4])

„„„Daher ergeht nun der Ausspruch des Ewigen: Zweimal habe ich den Söhnen Ithamars, deinen Vorfahren, die Priesterwürde zuerkannt; aber fern sei es mir; denn meine Verehrer werde ich ehren, aber meine Verächter werden gering geschätzt.[5])

Siehe, Tage werden kommen und ich werde abhauen deinen Arm und den Arm deines Vaterhauses, „und kein Greis[6]) wird in deinem Hause sein, nach einer a. Version[7])

---

[1]) Megilla b. 29a, Sifré ed. W. pag. 141b, Midr. Sam. c. 8, 1.

[2]) Midr. Sam. c. 8, 1.

[3]) Midr. Sam. c. 8, 2, Tanch. Lev. pag. 9, b.

[4]) Exod. r. c. 3, 16; Tanch. z. Exod. pag. 8a.

[5]) Midr. Sam. c. 8, 3.

[6]) Rosch-Hasch. b. 18a, Jebam. b. 105a.

[7]) Genes. r. c. 59, 1, Midr. Sam. c. 8, 4.

„. . . und keiner deiner Nachkommen wird das würdevolle Aussehen eines Greises erhalten."

. . . . Und ich werde mir errichten einen treuen Priester . . . . und ich habe ihm erbaut ein bewährtes Haus und er wird wandeln vor meinem Gesalbten alle Tage, nämlich Zadok, der Hohepriester.[1])

Und es wird sein: Jeder Übriggebliebene in deinem Hause wird kommen . . . und sprechen:

Reihe mich doch als etwas „Nebensächliches" ein den Priesterklassen, damit ich ein Stück Brot essen kann.[2])

„Das Gottesurteil über die Söhne Elis war zu jener Zeit bereits so fest beschlossen, dass es nie mehr widerrufen werden konnte."[2])

Der Gedankengang des vorliegenden Midraschs ist also folgender:

Zuerst sucht er den Doppelausdruck הנגלה נגלתי in II, 27 zu erklären; ferner dessen Beziehungen zu dem koordinierten ובחר אותו in V. 28.

In der ersten Erklärung werden zwei parallel laufende Ansichten geboten: Nach der einen wird das Wort: הנגלה durch „auswandern" wiedergegeben, mit dem typ. Nebenbegriffe „der Verschlechterung seiner Situation", nach der anderen mit „enthüllen", „offenbaren", und der Vers wäre dann zu übersetzen:

„Zweimal habe ich mich offenbart, nämlich dem Moses und dem Aharon, also deinem Vaterhause, dem Stamme Levi. Den Aharon habe ich noch zum Hohenpriester erwählt."

Nach der erst. Ansicht jedoch ist ובחר die Erklärung für das 2. נגלתי.

Was nun die zweimalige Offenbarung in der zweiten Ansicht betrifft, so findet sich darüber folgende Version[3]): „Als Moses am Dornbusche von Gott den Auftrag erhielt, zu

---

[1]) Midr. bei Kimchi z. St., ebenso Raschi.

[2]) cf. Targ. z. St., vergl. Schebuoth. j. 2 b.

[3]) Exod. r. c. 3, 16; Tanch. z. Exod. pag. 8a.

Pharao zu gehen und die Kinder Israel aus dessen Händen zu befreien, da sprach er zu Gott: Schicke doch den, der gewöhnlich gesandt wird. Hierbei aber ist keineswegs die Annahme gerechtfertigt, als wollte Moses dem Befehle Gottes aus Eigensinn nicht Folge leisten, es war vielmehr nur die Bescheidenheit, die aus ihm sprach. Moses sagte nämlich: „„Als ich noch vor Dir gestanden habe, weissagte ihnen Aharon und zwar bereits 80 Jahre;““ denn so heisst es auch: Und ich that mich ihnen kund im Lande Ägypten. Woher aber ist es bekannt, dass Aharon in Ägypten weissagte? denn so heisst es: Und es kam ein Mann Gottes zu Eli und sprach zu ihm: Also spricht der Ewige: Habe ich mich nicht zum wiederholten Male offenbart deinem Vaterhause . . . und ihn erwählt . . . zum Priester.

Moses sprach weiter: „„Während dieser ganzen Zeit also hat Ahron ihnen geweissagt — und ich soll jetzt sein Amt erhaschen, — wird er nicht betrübt sein?““

Gott aber sprach: „„Er wird nicht nur nicht betrübt sein, sondern sich sogar noch freuen; denn so heisst es: [Exod. 4, 14] siehe, er geht heraus, dir entgegen, er wird dich sehen und sich freuen in seinem Herzen. Als Gott den Moses so beschwichtigt hatte, da übernahm er willig seine Botschaft.

Sogleich aber offenbarte sich Gott dem Ahron und sprach zu ihm: [Exod. 4, 27] Gehe deinem Bruder entgegen, damit er erkenne, dass du dich mit ihm freuest.

Hier hatte sich also Gott dem Aharon, der bereits Prophet in Ägypten war, zum zweiten Male offenbart, und das הנגלה נגלתי ist erklärt in seiner Doppelsetzung.

Die Rabbinen jedoch sagen:

„Inwiefern war dortselbst ein Zorn Gottes zu erkennen?“

„Gott sagte zu Moses: „Du warst würdig, hoher Priester zu werden, und Aharon sollte ein Levite bleiben, da du aber meinen Worten nicht gehorchen wolltest, so sei Aharon der hohe Priester und du der Levite.“

Die engen Beziehungen zwischen הנגלה נגלתי und ובחר אותו sind also nach dem Midrasch gegeben: Mit der zweiten Offen-

barung Gottes an Aharon war seine erstmalige Ernennung zum hohen Priester verbunden.

Ps. Hieronymus bemerkt folgendes:

„. . . Numquid non aperte revelatus sum domui patris tui, cum esset in Aegypto in domo Pharaonis? et elegi eum ex omnibus tribubus Israel mihi in sacerdotem“, et cetera . . . Revelatus vero Dominus fuisse dicitur domui patris eius, id est Aaron: in eo loco ubi ait: Dixit enim Dominus ad Aaron: Vade in occursum Moysi in deserto [Exod. IV, 27], et cetera. Et in hoc loco primum Dominus ei revelatus dicitur. In sacerdotem vero electus est ex omnibus tribubus Israel: sicut habes in Elle Smoth et in Vaiekra.“

Die Übereinstimmung des Ps. H. mit der Tradition tritt besonders in dem cit. Schriftverse: Vade in . . . zutage, denn auch der Midrasch sieht in diesem Verse die Quelle für Gottes Offenbarung an Aharon; nur ist dies im Midr. die zweite Offenbarung, während Ps. H. ausdrücklich konstatiert: „Et in hoc loco primum Dominus ei revelatus dicitur.“

Dagegen erblickt der Midrasch in den Worten, die unmittelbar jenem Schriftverse vorangehen, die Quelle für die erstmalige Ernennung Aharons zum hohen Priester.

Ps. Hieronymus scheint nun jenen Midrasch nicht mehr genau gekannt und die verschiedenen Thatsachen mit einander verwechselt zu haben.

Das eigenthümliche Interpretationsverfahren in der Erklärung eines Doppelausdruckes kommt im Midrasch auch bei den Worten: אמר אמרתי zur Geltung.

Von der Behauptung ausgehend, dass Eli ein Nachkomme Ithamars war, bringt er folgende Tradition:

„. . . . Zweimal habe ich zugedacht „die Würde“ deinem Hause und deinem Vaterhause . . . nämlich bei den Söhnen Gersons und Merari's (Numeri IV, 28, 33) . . .“[1])

Eine andere Version berichtet:

„Zuerst verlieh ich das Hohepriestertum dem Eleasar,

---

[1]) S. Raschi z. St. cf. Midr. Sam. c. 8, 3.

dem Priester, denn so heisst es: (Numeri XX, 26) „Und ziehe aus dem Aharon die Kleider und bekleide hiermit Eleasar, seinen Sohn . . .“ [Der Nachfolger Eleasars aber war sein Sohn Pinchas, der während der Zeit der Richter hoher Priester war.] Als dieser aber [sc. Pinchas] durch seinen Stolz . . . viel Unheil in Israel erregte, wie den Krieg zwischen Juda und Benjamin u. A., . . . da entzog Gott dem Pinchas die Hohepriesterwürde und verlieh sie den Söhnen Ithamars in dem Glauben, dass diese nun „ewig wandeln“ werden vor ihm.“ 72 Jahre verblieb sie nun den Söhnen Ithamars. Als aber dann die Söhne Elis sündigten, da sprach Gott: „Fern sei es mir . . . denn meine Verehrer werde ich ehren“ d. h. Pinchas, bezw. der Abkömmling desjenigen, der meine Ehre im Schittim verteidigte, erhalte mein Priestertum“.

Jener Nachkomme war der hohe Priester Zadok.[1])

Aus dem Gesagten erhellt nun, dass Pinchas selbst der unmittelbare Vorgänger Elis war.

Auch Aphraates scheint diese Tradition zu kennen, so bemerkt er pag. 272, Z. 4 v. o.:

ܐܬܬܚܫܒ ܐܘܟܝ ܒܙܢܝܐ ܕܡܫܚ ܠܐܠܗܐ ܘܦܠܚ ܠܟܗܢܘܬܗ ܒܪ
ܠܐܠܥܙܪ ܕܗܘܐ ܠܗ ܩܝܡܐ ܕܟܗܢܘܬܐ ܠܗ ܘܠܒܢܘ̈ܗܝ ܠܥܠܡ. ܘܢܦܩܬ
ܡܢܗ ܟܗܢܘܬܐ ܒܝܘ̈ܡܝ ܫܦ̈ܛܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܥܠܝ ܘܫܡܫ ܘܫܡܫ
ܩ̈ܕܡܝ. ܘܡܢ ܒܬܪܗ ܩܡ ܥܠܝ ܟܗܢܐ. ܘܟܕ ܚܛܘ ܥܠܝ ܘܒܢܘ̈ܗܝ
ܠܟܗܢܘܬܐ ܕܝ̈ ܡܫܚܐ ܡܢܗ ܠܟܗܢܘܬܗ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܥܠܝ ܡܢ ܠܒܝܬܐ
ܕܐܒܘܟ ܐܡܪܬ ܕܐܒܘܟ ܘܒܝܬ ܐܒܘܟ ܢܫܡܫܘܢ ܩܕܡܝ ܠܥܠܡ. ܘܗܫܐ
ܚܣ ܠܝ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܕܡܝܩܪ̈ܝ ܐܝܩܪ ܘܡܫܝ̈ܛܢܝ ܢܬܒܣܪܘܢ.

Aphraates ist also mit den gen. Wechselbeziehungen zwischen Pinchas aus dem Hause Eleasars und Eli, dem Nachfolger Ithamars, völlig vertraut; auch nach ihm ist Eli der unmittelbare Nachfolger von Pinchas, der also während der ganzen Richterzeit als hoher Priester thätig war. Es ist

---

[1]) Tana debe Elijahu r. c. 11, Kohel. r. 10, Tanch. zu Lev. pag. 57 a; cf. Raschi, Kimch. z. St.

deshalb kein Anlass vorhanden, diese Stelle bei Aphraates dahin zu erklären, als stehe hierbei die „Linie" des Pinchas in Frage, wie das von Bert[1]) versucht worden ist.

Die an und für sich auffallende Thatsache jedoch, dass Pinchas unter solchen Umständen ein Alter von mehreren hundert Jahren erreicht haben müsste, würde dahin zu erklären sein, dass er von der Tradition bald mit jedem in der Schrift sehr häufig begegnenden איש ד׳, bald mit Elijahu identifiziert wird.[2])

Aus diesem Grunde erblicken auch mehrere Commentatoren wie Gersonides u. A. in dem in Rede stehenden איש ד׳ „Pinchas", während bei weitem der grösste Teil derselben und der Midrasch selbst Elkana als איש ד׳ κατ' ἐξοχήν ansehen.

Ps. Hieronym. scheint sich der Ansicht der ersteren anzuschliessen, wenn er sagt: Hunc virum Dei Judaei Phinees dicunt: quam et Eliam autumant.

Zu dieser ps. hieronym. Erklärung findet sich in der Ausgabe von Migne eine Anmerkung, die in ihrer Begründung für die ps. h. Annahme vollständig mit dem Midrasch übereinstimmt.

„Sic enim sentiunt, inter Pontefices Aaronem et Heli, nonnisi duos, Eleazarum scilicet et Phineem intercessisse atque adeo replendae intercapedini plura vitae Phineis saecula commenti sunt. Immo et Rabbini quidam eum non hominem fuisse, sed Angelum mortali corpore indutum dixerunt, qui saepius hunc in mundum venerit, abieritque, et ad Heli quidem venisse eum ultionis a Deo nuntium, iterum sub Salomone paruisse, quasi Phineem filium Eleazari: venturum denique extrema saeculorum die sub Eliae persona ac nomine comminiscuntur."

---

[1]) Gebhardt u. Harnack, Texte u Untersuch. Jahrgang 1888. III. Bd., Aphraa. pag. 232.

[2]) cf. Numeri r. 16, 1, Schoch. Tob ps. 103, Pirke de R. Elies. 47, 37 Lev. r. c. 1, 1. Die Identifizierung der Pinchas mit Elijahu findet sich auch in der arab. Sage. cf. Geiger, Was hat Moham. . . . pag. 191.



Über die Art der Strafe herrscht im Midrasch kein Einverständnis. Nach der Meinung einiger Rabbinen sollen die Nachkommen Elis kein hohes Alter erreichen, nach der Ansicht anderer soll ihnen das würdevolle Wesen des Greisenalters niemals zu teil werden. Die letztere Ansicht hat die grössere Verbreitung gefunden, und die in diesem Sinne interpretierte Prophetie soll sich sogar noch im talmud. Zeit bewährt haben, wie folgende Erzählung zeigt:

R. Meïr ging einst nach M'mala und fand dortselbst alte Männer mit schwarzem Haupthaare und jugendlich frischem Aussehen. Er fragte: „Seid ihr vielleicht Nachkommen Elis, von denen es heisst: „„Und all dein Zuwachs wird im Mannesalter sterben. Sie bejahten es und baten ihn, dass er für sie ein würdevolles Greisenalter erflehen möchte. R. Meïr antwortete ihnen: „„Gehet hin und übet Wohlthätigkeit"", denn so heisst es: „Die Krone, Pracht und Würde des Greisenalters wird auf dem Wege der Wohlthätigkeit gefunden"".

Unter dem כהן נאמן des 35. V. versteht der Midr. nach Kimchi den hohen Priester Zadok, „der bereits zu Davids Zeiten die Dienste eines hohen Priesters zuweilen versah, aber erst unter Salomos Regierung endgiltig dieses Amt erhielt."

Diesen Standpunkt vertreten sämmtliche Commentatoren. Ihnen schliesst sich Ps. Hieronymus an, wenn er sagt:

. . . Aemulus domus Eli, Sadoc sacerdos exstitit, qui eiecto Abiathara Salomone, sacerdotium suscepit.

Ephraem bemerkt z. St.: (V. 31)

ܝܘܡܬܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܙܒܢ ܠܡܫܬܠܡܘܬܐ ܕܢܘܬܐ ܘܕܟܗܢܘܬܐ. ܐܡܪ ܕܝܢ
ܕܗܠܝܢ ܡܬܠܡܕܢܐ ܐܬܚܙܝ ܠܐܬܪܘܬܗܘܢ ܠܗ ܠܟܠܗ ܘܠܟܗܢܘܬܗ
ܟܕ ܠܐ ܫܡܫܘ ܒܢܘܗܝ ܕܐܬܡܝܬ ܘܦܪܫܘܬܐ ܡܢ ܟܗܢܘܬܗ ܐܬܒܛܠܬ ܗܘܬ
ܡܢ ܦܢܚܣ ܘܒܢܝ ܙܪܥܗ ܕܐܠܥܙܪ ܠܗܘܢ. ܟܗܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܬܒܛܠܬ ܡܢ
ܗܝܟܠܐ ܕܐܠܥܙܪ ܟܕ ܡܛܠ ܕܐܠܝ ܒܟܗܢܘܬܐ ܒܢܘܗܝ ܡܫܬܒܩܝܢ ܠܗ ܕܐܬܬ ܥܠܘܗܝ.

Die Anspielung auf Pinchas und Eleasar legt die Ver-

mutung nahe, dass Ephraem jene eben erwähnte Tradition zu אמר אמרתי[1]) gekannt hat.

E. bemerkt ferner zu V. 35:

ܐܠܐ ܫܠܝܛ ܗܘ ܕܢܩܝܡ ܠܒܢܘܗܝ ܟܗܢܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ
ܡܫ̈ܝܚܐ ܡܢܗ ܕܢܦܩܘܢ· ܟܗܢܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܫܡܫܢܐ ܐܒܝܬܪ ܕܥܠܝ ܒܝܬ
ܠܡܠܟ ܘܐܦ ܕܘܝܕ ܢܦܩ ܒܟܗܢܘܬܐ.

Auch Josephus teilt die AnsichtdesMidrach, wenn erinbezug auf die dem Eli geweissagte Entziehung seiner Priesterwürde (Ant. .V, 10, 4) also ausführt:

„ . . . καὶ τὴν ἱερωσύνην μετελεοσομένην εἰς τὴν Ἐλεαζάρου οἰκίαν.“ ferner V, 11,5 . . . *Ἦρξε δὲ πρῶτος Ἠλὶς Ἰθαμάρου τῆς ἑτέρου τῶν Ἀαρῶνος νἱῶν οἰκίας, ἡ γὰρ Ἐλεαζάρου οικία τὸ πρῶτον ἱερᾶτο ταῖς παρὰ πατρὸς ἐπιδεχόμενοι τὴν τιμὴν . . . μεθ' ὃν Ἠλὶς ἔσχε τὴν ἱερωσύνην καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνου μέχρι τῶν κατὰ τὴν τοῦ Σολομῶνος βασιλείαν καιρῶν.“*

ספחני אל אחת הכהנות
in III, 36 übersetzt der Midrasch:

„Reihe mich, den Nebensächlichen, Überflüssigen, einer der Priesterklassen ein.“

Nach dieser Übersetzung käme selbstverständlich unter הכהנות nur der Dienst der „gewöhnlichen“ Priester in Betracht, die hinsichtlich ihrer Funktionen in Abteilungen, Klassen משמרות zerfielen.

In diesem Sinne paraphr. auch das Targ. zur Stelle:

מניני כען לחדא ממטרת כהניא

Ebenso übersetzt die Vulgata:

„Dimette me, obsecro, ad unam partem sacerdotalem.“

Zu bemerken habe ich noch, dass die ganze Arbeit der hohen Fakultät zur Beurteilung vorgelegen hat, und dass mit deren gütigen Einwilligung vorerst nur dieser Teil im Druck erscheint.

---

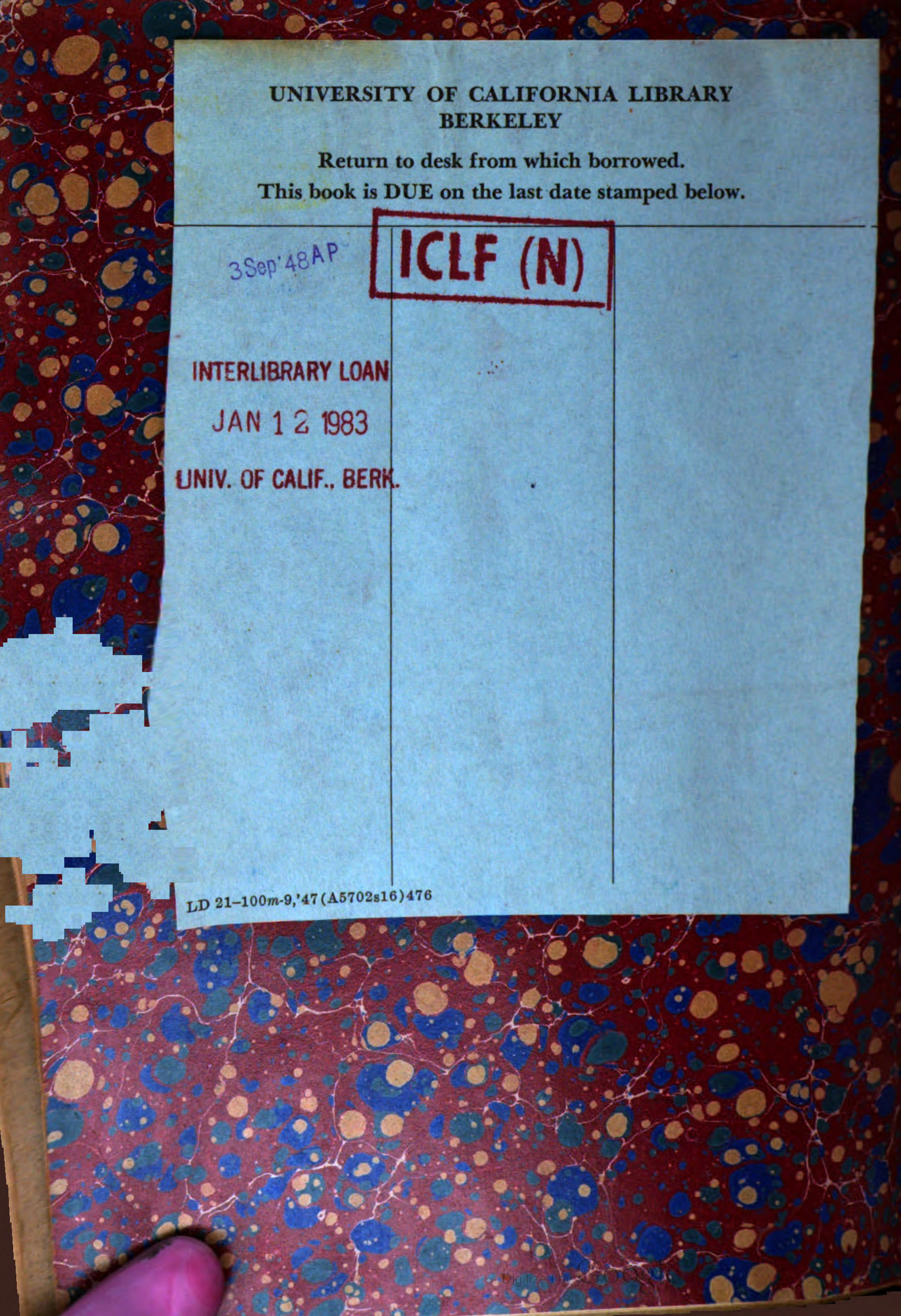
[1]) Vgl. S. 60 Anm.

Vita.

Ich bin als Sohn des verstorbenen Lehrers Joseph Löb Kellermann zu Gerolzhofen (Bayern) am 11. Dezember 1869 geboren.

Bis zum vollendeten 13. Jahre besuchte ich die Volksschule meiner Heimatsstadt, hierauf 4 Jahre lang die isr. Präparandenschule in Höchberg und 2 Jahre das isr. Lehrerseminar in Würzburg, das ich mit Erfolg absolvierte. Im Jahre 1890 erhielt ich eine Anstellung als Lehrer an der isr. Elementarschule in Marburg. In demselben Jahre legte ich diese Stelle nieder, liess mich bei der philosophischen Fakultät der Kgl. Universität in Marburg als ordentl. Hörer inskribieren und verblieb daselbst 8 Semester. Gleichzeitig bereitete ich mich zum Maturitätsexamen eines humanistischen Gymnasiums vor, das ich mit gutem Erfolge bestand.

Im Jahre 1893 verliess ich Marburg, um nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin die Stelle eines Erziehers in einer Familie in Frankfurt a. M. zu übernehmen.




YD 00167
AC831
Giessen
86905
CAL.F. HALL

